

政治儒学

当代儒学的转向、特质与发展

蒋 庆 著

生活·讀書·新知 三联书店

三 联 • 哈 佛 燕 京 学 术 丛 书

SDX & HARVARD-YENCHING ACADEMIC LIBRARY

所谓政治儒学，是指以汉代春秋公羊学为主干的关怀制度建设的儒学。与新儒家多半以“心性儒学”为旨归不同，作者立足于对儒学的全面理解，为儒学研究开拓了一个新的研究方向。作者的根本关怀乃是对中国历史文化的深入研究，对中国区别于西方的国情的重新认识，致力于发掘政治儒学中与现代化相通的丰富的思想资源，为中国的政治制度建设提供依据。作者的这种思路继承了清末龚自珍、魏源、康有为的今文经学传统，其所提出的一系列看法，新人耳目，促使人们做更深入的反思。

——余敦康

本书主旨是强调“政治儒学”，所谓政治儒学是相对于“心性儒学”而言，即指儒家传统的政治智慧。本书依据中国古典政治思想的立场，对当代新儒家、全盘西化论、自由主义的政治理念，都做了深入的批评分析，这种研究目前在国内尚属空白，作者的分析批评较为细致，立论多人所未发，显示作者对这一主题已经过多年思考，确有独到的见解，故此书的许多论点是有意义的、有价值的，列入本丛书出版，会引起进一步的讨论研究。

——陈 来


ISBN 7-108-01848-9
9 787108 018489

ISBN 7-108-01848-9/B·287 定价：26.80元

三联·哈佛燕京学术丛书

政治儒学

当代儒学的转向、特质与发展

蒋　庆著

生活·讀書·新知三联书店

Our Academic Books
are subsidized by
the Harvard - Yenching Institute,
and we hereby express
our special thanks.

图书在版编目(CIP)数据

政治儒学:当代儒学的转向、特质与发展/蒋庆著.
- 北京:生活·读书·新知三联书店,2003.5
(三联·哈佛燕京学术丛书)
ISBN 7-108-01848-9

Ⅰ.政… Ⅱ.蒋… Ⅲ.儒学-研究-现代
Ⅳ.B261

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 016624 号

责任编辑 孙晓林
封面设计 宁成春
出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)
邮　　编 100010
经　　销 新华书店
印　　刷 北京隆昌伟业印刷有限公司
版　　次 2003 年 5 月北京第 1 版
2003 年 5 月北京第 1 次印刷
开　　本 850×1168 毫米 1/32　印张 15.125
字　　数 301 千字
印　　数 0,001-5,000 册
定　　价 26.80 元

本丛书系人文与社会科学研究丛书，

面向海内外学界，

专诚征集中国中青年学人的

优秀学术专著（含海外留学生）。

•

本丛书意在推动中华人文科学与

社会科学的发展进步，

奖掖新进人材，鼓励刻苦治学，

倡导基础扎实而又适合国情的

学术创新精神，

以弘扬光大我民族知识传统，

迎接中华文明新的腾飞。

•

本丛书由哈佛大学哈佛－燕京学社

（Harvard – Yenching Institute）

和生活·读书·新知三联书店共同负担出版资金，

保障作者版权权益。

•

本丛书邀请国内资深教授和研究员

在北京组成丛书学术委员会，

并依照严格的专业标准

按年度评审遴选，

决出每辑书目，保证学术品质，

力求建立有益的学术规范与评奖制度。

责任编辑：孙晓林



蒋 庆 1953年生，字勿恤，号盘山叟。出生金筑，祖籍沛丰。

主要著作有《公羊学引论》，翻译作品有《自由与传统》、《基督的人生观》，等等。

三联·哈佛燕京学术丛书

第八辑

目　录

Political Confucianism

Content

Waiwang Ideal of *Wangdao*(王道) Politics and the Three Foundations for the Legitimacy of Political Order

(2)The Confucian Religion's Outlook on Law——the Legal Ideal of the Absence of Lawsuits and Criminal Penalties and the Governance Principle of Relying Largely on Correct Moral Behaviors with Criminal Penalties Only as a Complement

(3) The Confucian Religion's Outlook on Marriage——Taking a Profound Respect of *Tian*(天) as the Foundation and Carrying on the Family Line, Marital Equity Based on the Inherent Differences between Men and Women, and Rectifying the Relationship between Husband and Wife from the Beginning

(4) The Confucian Religion's Outlook on the Relations between Man and Society——the Ethical Notion of Starting from Oneself and the Notion of Reciprocal Responsibility

(5)The Confucian Religion's Outlook on Education——the Notion of the *Wangdao* Culture Based on the *Six Doctrines*(六艺) and Morality-Oriented Character-Building

(6)The Confucian Religion's Outlook on History——The *Weiji*(未济) Notion of Man's Destiny Created by Himself, the Three-World Notion of Social Chaos to be Overcome by a Cultivation of the *Chunqiu*(春秋) Spirit, and the Notion of the Vicissitudes of Civilizations

(3) *Christian* Faiths and Spiritual *Choice*

(4) Conclusion: The Perennial Conflicts between Christian Faiths and Chinese Culture and the Ways for them to Co-Exist

3. Some Comments on Samuel Huntington's 'Clash of Civilizations'

(1) Clash of Civilizations is Perennial

(2) Differences between Civilizations do not Necessarily Lead to Wars between Civilizations

(3) The Nature of Clash of Civilizations

(4) There is Nothing to be Afraid of in Confucianism

4. The 1898 Reform from the Perspective of the *Chunqiu Discourse* (春秋书法)

(1) What is the *Chunqiu Discourse* of Expedient Approval but Disapproval from a Spiritual Perspective

(2) Expedient Approval of the 1898 Reform (Taking into Consideration the Specific Circumstances of the Time)

(3) Disapproval of the 1898 Reform from the Spiritual Perspective of *Chunqiu*

(4) Conclusion: the Revelations of the *Chunqiu Discourse* for the Present Era

自　序

我撰《公羊学引论》时，已明确意识到中国儒学传统中有一"政治儒学"传统，此传统区别于以宋明心性之学为代表的"生命儒学"传统。在撰《公羊学引论》前后三年时间中，以及《公羊学引论》出版后的近五年时间中，我的学术兴趣除在"阳明学"外，主要都集中于对"政治儒学"的思考，即思考"政治儒学"如何回应当今中国的学术问题、政治问题、制度问题、中西文化冲突问题以及儒学未来发展问题。通过这些思考，我认为当代新儒家"本内圣心性之学开新外王"的路向已走不通。此走不通有两点：一是儒家内圣心性之学只解决个体生命意义的安立问题，不解决社会政治制度的建构问题；二是当代新儒家把儒家的外王事业理解为开出由西方文化所揭櫫的科学和民主（所谓"新外王"），如此则儒学不能依其固有之理路开出具有中国文化特色的政治礼法制度，即儒家式的外王大业。夫如是，当代新儒家有"变相西化"之嫌，当代儒学则有沦为"西学附庸"之虞。若依当代新儒

家"儒学第三期发展说"儒学果能开出科学和民主，则儒学必丧失其自性而不成其为儒学矣，何发展之有！发展只能在其固有理路上发展，背离其固有理路求发展，发展只能是歧出或变质。职是之故，当代儒学必须转向，即必须从"心性儒学"转向"政治儒学"，因"政治儒学"是儒家特有之"外王儒学"、"制度儒学"、"实践儒学"、"希望儒学"，中国今后具有中国文化特色之政治礼法制度当由"政治儒学"重构，而非由"心性儒学"开出。

强调由"政治儒学"重构具有中国文化特色的政治礼法制度，在中国文化的重建上具有非常重要的现实意义。中国一百多年来都在拼命学西方，从科学技术、经济体制、法律体系、政治制度一直到生命信仰、价值理念、审美态度、教育方式、学术研究、衣冠礼俗、器物日用都在不断西化，其中，政治的西化是一切西化的核心。吾人须知，政治不同于经济、法律、教育等领域可以相对独立，政治最直接地关涉到人的宗教信仰、价值理念、道德意识和文化认同，即直接关涉到人类文化的深层价值。如果某一政治形态改变，即意味着某一人类文化的深层价值改变；某一人类文化的深层价值改变，即意味着某一文化灭亡。故极而言之，政治形态亡则文化亡！依中国人的历史观，亡国不可怕，亡国可以复国，社会生活依然存在；亡天下亦不可怕，亡天下亦可复天下，社会生活亦依然存在；中国人最怕的是亡文化，亡文化即意味着亡价值，亡价值则使人类的社会生活不可能，是人类万劫不复的灾难。一个没有价值的世界是人类不堪居住的世界，而文化正是某一民族生命价值与存在意义的载体与

总汇。故在政治领域，政治形态即代表着文化价值，若中国的政治形态依当代新儒家、中国的自由主义者或时学所言应朝民主方向发展（不管这一民主是“儒家的”民主，自由主义的“真正”民主，还是其他形态的民主），皆意味着中国的政治形态在朝西方文化的政治模式发展，使具有中国文化特色的政治礼法制度在当今中国不可能，此必导致中国文化理念中所固有的政治形态灭亡，从而文化灭亡。西方列强没有通过武力亡中国，中国现在已站起来成为世界大国，但西方却通过强大的文化影响铺天盖地地席卷中国，力图使中国成为西方文化的殖民地！此非危言耸听，凡有文化意识的中国人皆可察觉。职是之故，强调由“政治儒学”重构具有中国文化特色的政治礼法制度，即是以中国固有文化为中国政治的发展方向，矫正中国百年来政治发展方向的歧出，使中国政治文化的重建回到其文化本源上来确立其大根大本，以回应西方文化在政治领域、即在文化深层价值领域的挑战。夫如是，若重建“政治儒学”的努力可成功，“政治儒学”在今后果能重构具有中国文化特色的政治礼法制度，则中国固有之政治形态不亡，而中国文化可救也。

本书言当代儒学的转向，不是指由“心性儒学”转为“政治儒学”，而是指在“心性儒学”之外另辟一“政治儒学”路向。如此，中国儒学可平行地朝两个方向发展，即平行地朝“心性儒学”方向和“政治儒学”方向发展。此即意味着以“心性儒学”安立中国人的精神生命（修身以治心），以“政治儒学”建构中国式的政治制度（建制以治

世)。在我看来，当今中国面临着两大问题：一是中国人个体生命之无归依，即生命找不到存在之究极意义与心灵之终极价值，古人言"人生无根蒂，飘若陌上尘"是也；二是中国社会结构急剧变迁，旧的礼法制度崩溃，新的礼法制度尚未建立，或建立的西制不甚符合中国国情难于运作，中国正处在礼法制度之"真空"状态，夫子言"礼崩乐坏"是也。对此两大问题，"心性儒学"正可对治前一问题，"政治儒学"正可对治后一问题。故对儒学而言，两大儒学传统正可发挥其妙用大用，有补于世运国运也。然在两大儒学传统内部，"心性儒学"所要解决的是"工夫"问题，因"心性儒学"是生命的实践之学，非"工夫"不能达"本体"，只有通过"工夫"达于"本体"才能安立生命的意义与价值，故"心性儒学"不是当代新儒家所说的道德形上学，更不能把"心性"看作一个形而上学的抽象概念而消解"工夫"问题，"心性儒学"是"工夫的实践学"，在今日应恢复"心性之学"的"工夫实践"意义。至于"政治儒学"所要解决的问题则是"改制立法"问题，要"改制立法"，首先就要有"创制意识"与"立法智慧"，此"创制意识"与"立法智慧"源于孔子所作之《春秋》经，故有志依"政治儒学"在今日"改制立法"的儒家后学，不可不详读《春秋》也。

本书将"心性儒学"与"政治儒学"分为不同之两大儒学传统，只是按论说性质之不同而分之，然在实际之儒学史中两学并非截然二分，即并非"心性儒学"完全不讲政治礼法制度，"政治儒学"完全不讲生命心性问题，如孟子为"心性儒学"之大宗，然大讲"王道政治"；董子

为"政治儒学"之大宗，亦坚信人性受命于天，有善之质"可养而不可改，可豫而不可去"；又如朱子甚重礼制，阳明特重乡约，而康有为亦崇宋明之学；只是二学在如何讲生命心性与政治礼法上理路学统不同，而非全不讲也，此须善会。又，"心性儒学"与"政治儒学"之二分是儒学内部之判教，是指明二学在儒学传统中就整个儒学系统而言各有其相应之地位与价值，不能相互否定。故依"心性儒学"之判教理路讲之并不碍"政治儒学"，依"政治儒学"之判教理路讲之亦不碍"心性儒学"，只要把握二学之分际，皆可同时讲之而不碍也。此一问题非形式理性之非此即彼问题，而是一"道并行而不相悖"之圆智问题，故读此书者又不可不察也。

关于"政治儒学"一词，有朋友建议何不用"经世儒学"一词，因此词儒家本有之，同时又可对应"心性"一词。然依我之见，"经世"一词实不足以涵盖我所说的"政治儒学"。依儒家传统，"经世"一词多用在政治实践领域，是所谓儒术，即政治权力运作之艺术，属于治术范围，故"政治儒学"有"经世"之术，"心性儒学"亦有"经世"之术（《大学》"三纲八目"即是"心性儒学"的"经世"之术）。若以"经世儒学"一词更换"政治儒学"一词，则"心性儒学"与"政治儒学"因均可"经世"而不易区别。又，"政治儒学"除有"经世"功能外，还有所谓"制义法"的功能，即具有确立最高政治理念、制定基本治国原则与建构国家典章制度的功能，此乃政治理论功能与政治建制功能，为"经世儒学"所无，故"政治儒学"的内涵实大于"经世儒学"。在学术领域，一个新名词的提出开始

时往往是模糊的，即内涵不太确定，边际不太清楚，只有通过不断地思考、补充、辨析、修正和解释，才能使其确定清晰。“政治儒学”源于今文经学，具体说来源于《春秋》经，这几年来，我一直都在对“政治儒学”一词进行思考和解释，经历了从模糊到逐渐清晰的过程，本书就是我对“政治儒学”一词不断思考、解释，从模糊逐渐到清晰的结果。“政治儒学”是一开放的概念，可以不断地进行创造性的解释，丰富其内涵，本书只是一个尝试，希望起到抛砖引玉的作用，即引来儒家后学对这一概念的关注，不断对这一概念进行深人全面的创造解释，以弘扬发展儒家的“政治儒学”。

我之所以用“政治儒学”一词，还基于一个时代的因素，即反对误解歪曲儒学的性质，不得已起而回应当代学者对儒学的批评。当代学者如甘阳先生，认为儒学只是“为己之学”，只在生命之成德成圣上有价值，在当今中国之政治社会领域则无价值，甚至是负价值（因儒学是为专制帝王服务的意识形态），故当代儒学只有退出政治社会领域才能得到发展，其言下之意则是，在政治社会领域中国只能西化。另如林毓生先生，则认为儒学在政治层面缺乏制度性的资源，即缺乏民主法治的资源，儒学虽可在“仁”的层面进行创造性的转化，但在“礼”的层面则不能进行创造性的转化，因“礼”在现代民主法治的社会结构中已无存在的空间，故现代儒学讲“心性”只要不涉足政治仍有其价值，其言下之意亦是在政治领域中国只能西化。再如余英时先生，认为汉儒已经“法家化”，其刻意“尊君卑臣”已沦为为专制帝王服务

的工具，故在现代政治意义上汉儒已无任何可资借鉴的资源而应唾弃；至于宋明心性儒学，则因明以后政治日趋专制的高压统治使儒者在政治上无所作为，只能在社会民间发挥作用，即明清时代的儒学只能是一种“社会儒学”或“民间儒学”；此儒学传统影响到现在，现代的儒学也只能是一种“社会儒学”或“民间儒学”。在展望儒学的未来发展时，余先生断言，儒学在今后的政治生活中已经不再具有创设政治制度的功能，今后的儒学亦只能是一种在社会中发挥作用的“社会儒学”，其言下之意今后创设政治制度的功能只能拱手让于西学。针对上述对儒学的批评，我认为一是没有区别“政治儒学”与“生命儒学”（汉之今文经学与宋明之心性儒学），一是没有区别“政治儒学”与“政治化的儒学”（汉之今文经学与古文经学），如甘阳先生与林毓生先生只知“生命儒学”而不知“政治儒学”，余英时先生只知“政治化的儒学”而不知“政治儒学”。正由此不知，才造成他们对儒学的诸多误解与歪曲。此外，他们误解歪曲儒学的另一个重要原因是他们均以西方民主政治衡诸儒学，要求儒学，把西方民主作为儒学发展的衡量目标与未来方向，故他们看不到儒学中有现代政治（他们理解的现代政治只是狭隘的民主政治）的资源，从而否定儒学在现代政治中的作用，取消儒学在现代与将来解决政治问题的资格。然而，在我看来，民主政治不能涵盖现代政治，政治比民主的范围要广泛得多。而儒学从其诞生之日起就是“政治儒学”，儒学最关心的就是广义的政治问题，即使宋明儒学谈“心性”亦是谈政治的一种方式。儒家所依据的“六经”

就是专谈政治之经，其“今文经说”都是“政治儒学”，不过儒家所谈的政治是植根于中国文化渊源的中国式的政治，而非源自西方文化的民主政治。故我提出“政治儒学”一词，不只是要还儒学的本来面目（儒学本身就是专谈政治之学，取消儒学的政治功能，即是否定儒学的特性，不啻给儒学下死亡通知书），还在于驳正时学对儒学的误解歪曲，使国人知道儒学在其本性上就是“政治儒学”，儒学不仅在过去，而且在现在和将来都注定要思考政治，要在政治中确立其义法，创设其制度，证成其秩序，实现其理想，最终要在历史中建成体现天道性理的政治礼法制度，使孔子之王心王道落实于人间也。

本书的基本理路是今文经学中的公羊学，所依经典是以《春秋》为代表的儒学诸经，但这并不意味着本书是在进行经师式的学究性研究，而是意味着本书是依儒家今文经典的根本精神与政治智慧广论当今中国面临的学术问题、文化问题、政治问题与现实问题；虽然有的问题并未直接引经据典，或未标明是在进行“政治儒学”研究，但其背后的价值预设与最终理据则是依于儒家今文经典，即是在进行广义的“政治儒学”研究；此广义的“政治儒学”研究亦可视为对当代儒学的一种“发展”，此为本书的又一特色，故读此书者又不可不知也。

我一向疏于著述，本书所结集的论文多为参加海内外各种学术会议之作，有的刊出，有的则未刊出，因这些论文都围绕着广义的“政治儒学”而作，故可依相应之主题分类，辑为一册，名之曰《政治儒学》。七八年来，我除撰《公羊学引论》外，所写论文不过本书所收，亦可谓疏

矣。《公羊学引论》刊出后，不少读者来函问询，希望能看到公羊学智慧进一步在现实中的落实和应用，每每因复印文稿寄出而不胜其役。此书出，可就“政治儒学”在现实中的落实和应用总而答之，以报海内关心儒学发展的朋友对我之厚望也。

黔中蒋庆序于深圳布心花园布心书屋

第 1 章

政治儒学与当代儒学的另一发展路向

第一节　从心性儒学走向政治儒学

新儒学发展到现在，经历了一个艰难曲折的过程。人们一开始激烈反对，后来逐渐同情，最后认同接受。就连反对新儒学的人，也不得不承认新儒学是当代中国学坛上一支举足重轻的学术力量。新儒学对中华民族的精神贡献可谓有口皆碑，功不可没！但是，毋庸讳言，新儒学也存在着严重问题，受到来自学术界各个方面的猛烈批评。其中大部分批评都集中在新儒学同现代民主政治的关系上，即新儒学的外王问题上。这些批评有的根本不懂儒学，固无足论；有的则相当中肯，说到了新儒学的要害，不能等闲视之。但是，这些批评都是来自儒学传统之外，其批评的目的并非是为了发展儒学，完善儒学，而

是为了证明自己所持之学高于儒学，儒学实不足取；或者是为了证明自己的研究客观公允，四平八稳，足以对新儒学的是非功过作一番所谓纯学术的考察而已。这种从儒学传统之外来批评新儒学所得出的论断有的虽然有中肯之处，但在解决新儒学面临的问题上则往往不得要领，甚至偏颇错谬。因此，要真正做到中肯地批评新儒学，并正确地解决新儒学所面临的问题，就必须从儒学传统的内部来批评新儒学，即进行儒学的自我批判，发展新儒学，完善新儒学。下面，就分四个部分来进行论述。

（一）当代新儒学面临的最大危机是未能开出新外王

任何一种历史上出现过的伟大文化，都必须包含着两个部分：一是透显出深植于人生命深处的天道性理；一是将此天道性理落实到人间社会，形成体现此天道性理的文物典章制度。犹太文化、基督教文化、伊斯兰文化、中国文化，甚至以出世间为特征的印度文化都不能例外。如果一种文化只在人的生命深处透显出天道性理而不能将此天道性理化为具体的文物典章制度，即不能在具体的文物典章制度中体现出天道性理的价值，这种文化就是残缺不全的文化，这种残缺不全的文化最后会因为得不到具体文物典章制度的滋养而衰萎死亡。这是因为个人的身心性命固然能支撑住天道性理，但支撑不住整个的人类文化，人类文化只有建立在内在生命与具体文物典章制度相结合的基础上，即建立在天道性理的

外化形式上才能存在。因此，历史上出现过的所有伟大文化都曾积极地去制定文物典章制度，建立天道性理的外化形式，创造出了丰富多彩的人类文明。但是，以此来衡量当代新儒家，我们发现，当代新儒家只能在生命中透显出天道性理，而未能将此天道性理落实到中国社会，因而不能在中国建成体现此天道性理的文物典章制度。鉴于此，我们不能不说新儒家代表的是一种残缺不全的文化，不能不沉痛地指出新儒学面临着衰亡的危险！用儒学的术语来说，就是新儒学未能开出新外王，仍然有可能成为"绝学"。这是当代新儒学面临的最大危机，也是研究当代新儒学不能回避的最大课题，而要了解当代新儒学面临的这一危机，就必须首先了解当代新儒学的性质。

当代新儒学，可以概括地称为生命儒学或心性儒学，这是因为当代新儒学所关注的对象主要是生命与心性，用哲学上的术语来说，就是个人的存在、形上的本体和以生命心性为归依的抽象的历史文化。这从唐君毅先生的代表作《生命存在与心灵境界》、牟宗三先生的代表作《心体与性体》、《政道与治道》等新儒学的经典著作中都可以看到，兹不具引。新儒学关心生命心性，还儒学的本来之义，本无可厚非，但新儒学在关注生命与心性时，出于孤臣孽子的激愤心情，表现出了一种极端化的倾向，这种极端化的倾向使新儒学不能越出生命与心性一步，而是萎缩在生命与心性的领域内优游涵泳，潜沉玩索，最终未能开出新儒学所希望开出的新外王。（牟先生在《政道与治道》一书中已经看到新儒学最紧迫的任务是开出新外王，即"本儒家骨干转出政道"，但牟先生以

后的学术研究并未在此一问题上用心，而是为了“彻法源底”转到了生命与心性上，新儒学开出新外王的一点契机从此熄灭，殊为可惜。）当代新儒学在生命与心性上表现出来的极端化倾向主要有以下几个方面：

1. 极端个人化倾向

新儒学关注生命与心性，而生命与心性是纯属个人的事。新儒学把儒学只看成是成圣成德之学，认为儒学的最大功能只在于完善个人的生命人格，在于实现个人生命深处的道德本性，所以新儒学把孟子到陆王一系的心性之学判为儒学正宗，把朱子的理学判为歧出，并且强烈反对以叶适为代表的浙东功利之学。新儒学的这种极端个人化倾向使新儒学的立论始终不能离开生命与心性的领域，而是把个人的生命与心性化约为一切万有的本源与基础，看作是世间最真实的存在。由于新儒学的这一极端个人化倾向，新儒学不关心社会关系，不从社会关系的角度来立论，更不考虑通过改变社会关系来改变人（孔子的礼乐正是通过改变社会关系来改变人），因而未能继承孔子的礼乐精神，完全忽视孔子的经学，忘掉了儒学通经致用的伟大抱负，抛弃了儒者治国平天下的政治理想，使国人把当代儒者看作只是追求个人完善的自了汉与建构自己思想体系的哲学家。

2. 极端形上化倾向

新儒学的主要代表人物都从德国唯心论哲学中吸取思想智慧与理论框架，用以支撑中国的传统儒学（唐

君毅吸取的是黑格尔哲学，牟宗三吸取的是康德哲学)，新儒学所谓的“新”，即新在此。尽管新儒学代表人物的本意是为了吸收西方文化中的显学来充实中国的传统学问，以回应西方文化对中国文化的挑战，但无意中却造成了新儒学极端形上化的倾向。我们知道，德国唯心论的特征就是形而上学占优势，不管是康德的道德形上学还是黑格尔的精神形上学，其关注的重点都是远离现实的概念系统。这些形上学追求的只是自身概念系统的统一与完善，而不关心活生生的现实存在及其要求。新儒学在德国形上学的影响下，忙于编织自己深奥繁密的哲学体系，乐于从事概念的推理思辨，生活在自己构造的思想王国中，漫游于自己手定的逻辑系统里。新儒学既艰难自己，又艰难他人（唐君毅语），忘记了现实生活的生动性与多样性，企图用名相概念去概括现实、取代现实，更忘记了儒学在本质上绝不是一种关于概念的哲学理论，而是一种关于实践的社会学说。新儒学抛弃了儒学关于实践的根本教义，而在概念的体系中流连忘返，致使新儒学未能去从事任何基于儒学理想的政治实践，而甘心沦落为一个哲学上的小流派，偏安于学院之中，只想争得一个学术上的合法地位而已。

3. 极端内在化倾向

新儒学由于关注的重心集中在生命与心性领域，故新儒学有极端内在化的倾向。所谓极端内在化的倾向，是指新儒学把一切外部事务的解决都放在内在的生命和心性上，即都化约为内在的生命问题与心性问

题来解决。在这种极端内在化倾向的影响下，新儒学看不到外在事物的客观实在性与独立存在的价值，更看不到文物典章制度在儒学中所占的位置和所具有的意义，而是用内在的生命与心性去涵盖所有的外在事物，简单地认为只要内在的生命问题与心性问题得到了解决，外在的社会政治问题就会自然而然地得到解决。所以，牟先生认为只要从理性的作用表现中转出理性的架构表现，中国就可以从治道转出政道，即开出政治民主的新外王（牟先生在《历史哲学》的增订版自序中说他写作《道德的理想主义》、《政道与治道》、《历史哲学》三书的目的就是“本中国内圣之学解决外王问题”）。新儒学这种极端内在化倾向的最大危害在于忽视外在文物典章制度的客观性、独立性和重要性，不从外在事物本身的角度去建立体现儒学理想的政治法律制度，不在政治法律制度上去用心并创立儒家的外王大业，而是走《大学》“三纲领、八条目”的老路，认为内圣必然可以外王，结果非但不能开出新外王，甚至连内在的生命与心性亦终将不保，因为如果没有外在文物典章制度的支撑与滋养，内在的生命与心性必难空守圣道，独挡邪恶。从儒学内部的传统来看，新儒学极端内在化的倾向违背了孔子的礼学精神，使礼在新儒学的体系中无容身之地。

4. 极端超越化倾向

由于新儒学关注的是个人内在的生命与心性，并在此基础上努力建构形而上学的概念体系，所以新儒学不

关心活生生的现实社会，也不关心历史与时间中的存在。这是因为在新儒学看来，生命与心性是离开时空（历史与现实）而独立存在的精神本源，可以靠智的直觉自识与把握。不管现实社会如何变化，也不管历史时间如何迁流，生命与心性依然挺立于天壤之间，超越于时空之外。新儒学不从社会与历史的角度来看待生命与心性，不把人看作是社会与历史中的活生生的现实存在，而是从认识与观念的角度来看待生命与心性，把人看作是离开社会与历史的纯粹精神实体。因此，新儒学认为人的完善靠的是智的直觉在超时空的瞬间当下证悟内在的心性本源（本心自识、冥符真极），而不需要在具体的历史条件中去改变社会现实。在这种极端超越化倾向的影响下，新儒学在论述历史文化时都是从抽象的心性观念出发，把活生生的历史文化变成其概念体系中的一个逻辑环节，而不是就历史文化本身的意义来进行阐述。这样，新儒学既缺乏直接的社会现实感，又缺乏紧迫的历史时间感，好像是生活在永恒宁静的生命心性中，只是通过概念来同现实的世界与历史发生联系。新儒学这种极端超越化的倾向毫无疑问违背了孔子学说的精神，因为孔子并不是从认识的角度用抽象的概念来看待生命与心性，而是从特定的社会关系与历史条件中来看待生命与心性，把人看作是特定社会关系（礼与名分）和现实历史中的存在。所以，孔子具有强烈的社会现实感和紧迫的历史时间感（人不可与鸟兽同群；逝者如斯乎），一生都在其生活的时代努力实现其政治理想，而没有远离当时的社会与历史，退守在自己的生命中证悟

心性。

以上我们指出了当代新儒学关注的重点是在生命与心性领域，故导致了上述四个方面的极端化倾向。由于这四个方面的极端化倾向，尽管新儒学已自觉到要开出新外王，但始终未能如愿——极端个人化倾向使新儒学不关注社会关系，极端形上化倾向使新儒学不关注具体现实，极端内在化倾向使新儒学不关注礼法制度，极端超越化倾向使新儒学不关注当下历史。可见，当代新儒学未能开出新外王不是外部原因，而是其内部原因所致，即只关注生命与心性而造成的极端化倾向所致。也就是说，新儒学面临的最大危机不是来自外部，而是来自其内部。如果当代新儒学不克服上述四个方面的极端化倾向，不对自己存在着的严重问题进行深刻的自我反省和自我批判，就不可能克服其面临的危机，也就不可能开出新外王。因此，克服只关注生命与心性的极端化倾向是当代新儒学的当务之急与首要任务。

（二）当代新儒学未能开出新外王的严重后果

当代新儒学未能开出新外王并不是一件轻松地在书斋中进行反省、在学院中进行讨论的事情，而会带来一系列严重后果，这些严重后果主要表现在以下几个方面：

1. 新儒学使儒家的政治理想不能落实到当代中国的社会现实中，从而使儒家的天道性理挂空飘荡，成为诱人玩赏的无谓光景。我们知道，儒学不是形而上学，儒

学认为天道性理一定要落实到具体的现实生活中才会有意义。一旦离开了现实生活，天道性理就变成了抽象的观念，从而成为无用之物。所以先儒一直强调道在伦常日用，强调既高明又道中庸，强调即用显体，强调经世致用。但是，在新儒学看来，天道性理只是一些抽象的哲学观念，可以通过推理思辨获得，这些抽象的观念本身就具有意义，不必在具体的现实生活中去把握其内涵，更不必落实到具体的现实生活中去实现其意义。这样，在新儒学的眼中，道可以离开伦常日用而独立，可以只高明不道中庸，可以离用显体，可以说经而不用。这种把儒家理想与社会现实割裂开来的做法未必是新儒学的主观意愿，但新儒学未能开出新外王使天道性理不能落实到现实生活中，在客观上确实把体用打成两片。由于现实生活中不能体现出天道性理的价值，现实生活就丧失了意义，变成了荒谬的存在，许多现代虚无主义就趁虚而入，腐蚀了人们的心灵，使人们把新儒学看成一种于世无补的学术摆设。

2. 新儒学不能建立起体现儒家理想的政治法律制度（文物典章制度），单靠心性抵挡不住现代社会中的邪恶。我们知道，现代社会是一个复杂的高度组织化的社会，现代社会中的邪恶与古代社会中的邪恶不同，古代社会相对简单分散，故邪恶多表现为个人的邪恶，通过心性的渠道或许可以对治；而现代社会中的邪恶除个人的邪恶外，更多的是组织化的邪恶或者说制度化的邪恶，这种邪恶是一种集体的或整体的邪恶，单靠个人的心性不能对治，只有靠组织化的善或者说制度化的善才

能对治。这种组织化或制度化的善就是体现儒家天道性理的政治法律制度，即以礼乐为基础的文物典章制度。所以儒家最重礼，把礼看作是天下归仁的先决条件，因为只有礼才能对治天下普在的恶（不仁）。组织化与制度化的善之所以能够对治组织化与制度化的恶，是因为组织化与制度化的恶是一种实在的力量，实在的力量只有用实在的力量才能摧毁，个人的心性在此无能为力。新儒学不去按照儒家的理想建立起体现组织化的善的政治法律制度，也不去重视这种能够摧毁制度化的恶的实在力量，而是把个人的心性作为抵挡一切恶的精神武器，结果非但未能阻止恶，反而为恶敞开了大门，使恶得以滋长蔓延。《春秋》责备贤者，对此新儒学亦不能辞其咎。

3. 新儒学只把儒学理解为心性儒学，抛弃了儒学的另一传统——政治儒学，使当代儒学只向着生命与心性一偏发展，未能继承儒学的全副精神。我们知道，儒学从其诞生之日起就是政治儒学，孔子最大的愿望就是实现天下归仁的政治理想。孔子相鲁，作鲁司寇，厄于陈蔡，危于桓魋，颠沛造次，席不暇暖，不外是想使儒家的政治理想落实到当时的政治现实中。虽道不行，孔子仍未放弃其政治抱负，而是作《春秋》、当新王，为后世立法，替将来的社会规划出政治蓝图。由此可见，政治儒学是最古老的传统儒学，最能表现出儒学的独特性格：强烈的政治现实感和政治责任感，这种儒学的独特性格两千年来一直激励着无数儒家人物为实现儒家的政治理想和基本原则视死如归，奋斗不息。反观新儒学，只从生命与心性的角度来把握儒学，追求的只是生命的完善与心性

的超越（成圣成德，明心见性），淡化甚至消解了儒学最可贵的政治现实感和政治使命感，使人们认为儒学只是解决个人生命问题的内圣之学，其最大价值只在于讲人格完善，与现实的政治社会无关，也不应该与现实的政治社会有关。（如甘阳在《儒学与现代》一文中就认为儒学的本质只是"为己之学"，任何想使儒学"入世"的想法都是贬低儒学。）如此，新儒学实际上为儒学划了一个禁区：政治莫入。这同孔子创立的政治儒学形成了鲜明的对比，所以我们说新儒学抛弃了儒家政治儒学的传统，未能继承儒学的全副精神（心性儒学是儒学的另一传统，后面要专门论述）。

4. 新儒学不从现实政治入手来发展儒学，远离当代中国人所迫切关心的现实政治问题，使中国现代的政治变迁未能从儒学中吸取任何政治智慧和指导原则，从而使当代中国人视儒学为当代中国政治上的无用之物，在国人的这种心态下来谈复兴儒学和发展儒学只能是一句不能兑现的空话。我们知道，文化认同有两种方式，一种是直接把握文化的精神实质（心性义理），一种是间接地把握文化的表现形式（文物典章制度），然后再通过文物典章制度去把握文化的精神实质。由于精神实质义理精微，只有极少数天分高的上智之人才能把握，而绝大多数中性与下愚的人则无从问津。也就是说，上智之人单靠把握心性义理就能把握住文化的精神实质，从而对这种文化产生认同；而中性与下愚之人则只能通过具体的文物典章制度作中介才能间接地把握文化的精神实质，对该文化产生认同。在现实生活中，中性与下愚是绝

大多数，这绝大多数对某一文化不认同，而只靠极少数人认同，这种文化不会有振兴与发展的可能，反而会因为得不到大多数人（整个民族）生命的滋养而衰萎死亡。当代新儒学不积极地在现实政治上发展儒学，不去关心当代中国人迫切关心的具体政治问题，不去为现代中国的政治变迁提供政治智慧与指导原则，不去建立体现儒家理想的政治法律制度，结果使当代大多数中国人无由通过具体的文物典章制度与政治活动去把握儒家的义理价值，从而对儒学无法产生认同，反而认为儒学是当代中国政治中的无用之物。这样，儒学在大多数中国人的心中已经奄奄一息，如果新儒学再不反省自新，不从心性的领域转向政治的领域，不管新儒学怎样大声疾呼，振兴儒学与发展儒学将不会有希望。

以上我们指出了当代新儒学未能开出新外王带来的四个方面的严重后果，由此可以看到当代新儒学面临着巨大的危机。此一危机不克服，新儒学就不会有发展，甚至半个多世纪以来新儒学先辈们开创的业绩也会前功尽弃。所以，摆在当代新儒学面前的最大最紧迫的任务就是开出新外王，这已经成为当代中国学术界的共识。但是，需要指出的是，这里所说的开出新外王并不是开出西方式的自由民主制度，而是开出体现儒家政治理想与价值原则的政治礼法制度。这一制度与西方的自由民主制度有重合也有区别：所谓重合，是指儒家的价值原则与西方的自由民主制度不完全冲突，儒家按照自己的义理可以肯定西方自由民主制度的某些价值，二者是某一阶段的同路人；所谓区别，是指按照儒家的三世学

说与大同思想，西方的自由民主制度只是小康之世的产物，并非尽善尽美，儒家追求的是比民主制度更高的政治理想，二者的目标不同。所以，新儒学开出的新外王应该既包括西方民主政治的可欲成分，又包括儒学政治理想的传统成分，而不能一味向西方的自由民主制度看齐，否则，儒学就会丧失自己的独立性，沦为西方文化的附庸，不再成为儒学了。

（三）当代新儒学未能开出新外王的原因

当代新儒学未能开出新外王有两个方面的原因，一是历史原因，一是学统原因。

历史原因有以下几个方面：

1. 近百年来，儒学遭到的最大攻击都集中在政治方面，这是因为儒学在过去的两千年中都是维护君主专制制度的意识形态，中国近代民主革命在政治上的首要任务就是推翻君主专制的政治制度，代之以民主共和的政治制度，因此，儒学遭到猛烈的批判是理所当然的事。特别是"五四"以后，各种西方激进的政治思想大量涌入，儒学便成了众矢之的。再加上袁世凯与各系军阀利用儒学为自己的政治野心服务，国人对儒学更是深恶痛绝。在举国上下这样一片反对儒学的浪潮声中，新儒学欲提出儒家的政治理想已不可能，要想按照儒家的政治理想开出新外王就更不识时务了。在这种情况下，新儒家人物只好退守到儒家的心性之学中，在政治上同儒学划清界限，保持距离，不谈儒家的外王事业，在心性上坚守住

儒学的最后一块地盘。

2. 新儒学的代表人物，特别是早期的代表人物本身就是反对君主专制制度的直接参与者，如熊十力先生和梁漱溟先生。但是，他们追随时人在政治上反儒的潮流，没有认识到儒学所维护的君主专制制度是在中国古代的历史条件下惟一可能和可取的政治制度，更没有认识到儒家政治理想的精髓并不在于"世及以为礼"的小康之治，而在于天下为公的大同理想。这样，他们只看到孔子为汉制法，建立了大一统的君主专制政体，而没有看到孔子的本意是为万世立法，最终目的是要建立起超越君主专制的天下为公的政治制度。因此，新儒学的代表人物耻谈儒家的政治理想，对儒学曾为君主专制制度服务更是讳莫如深，不愿在政治上同儒学纠缠，而是潜心宋明理学和易学，极力表明自己在儒学上的清白。如此，按照儒家的政治理想来开出新外王也不可能。

3. 新儒学在近代遇到的最大挑战是在义理方面，因为西方文化对中国文化的冲击最后都表现为义理上的冲击。新儒学要维护并捍卫中国文化的核心价值，就不能不奋起应战。因此，新儒学回到宋明儒学中寻找智慧与思想武器，以守道继统自任，首先在心性义理上复兴儒学，而无暇顾及儒家的外王事业。

当代新儒学未能开出新外王的学统原因是指新儒学在儒学的范围内继承的是心性儒学的传统。这一传统由子思、孟子开其端，宋明儒继其绪，当代新儒学发扬光大。如前所说，心性儒学关注的是生命的终极托付，人格的成德成圣，存在的本质特征，万有的最终依据，所以，

心性儒学具有个人化、形上化、内在化、超越化的倾向。尽管心性儒学也关注政治问题，对政治问题发表了许多精彩的看法（如宋明儒），但这种关注均是从心性的角度出发，企图通过心性的渠道来解决政治问题（由内圣而外王），而不是就政治问题本身来解决政治问题，所以心性儒学对政治的关注实际上只是对心性的关注，即通过关注政治的形式来关注心性，政治实际上并不是心性儒学真正关注的对象。在心性儒学看来，政治只不过是心性的载体，并无自给自足的价值，政治的意义及其解决必须归结于心性的意义及其解决，因此，心性儒学在本质上具有非政治的倾向。

心性儒学具有的非政治倾向主要表现在以下几个方面：

1. 心性儒学把政治问题的解决完全归结为生命问题的解决，一厢情愿地把生命与政治的关系看作是简单的直接关系，似乎生命问题一解决，政治问题就会自然而然地得到解决。这是一种将政治生命化的倾向，这种倾向最突出地表现在子思的政治学说和《大学》的三纲领、八条目中，其核心在于将政治个人化、形上化、内在化、超越化，从而把外在的政治化解为内在的生命，最后取消政治。心性儒学看不到生命与政治的区别，看不到政治的自性及其经验的性格，独断地用生命去化解政治，把中国两千年来的政治问题变成只是一生命问题，严重地拖延了中国政治问题的解决。

2. 由于心性儒学将政治生命化，礼在心性儒学中就没有位置，因为礼是外在的制度，不能纳入心性的范

畴。所以孟子自谓"诸侯之礼,吾未之学也",又言周室班爵禄不知其详。我们知道,孔子最重礼,认为只有复礼,才能天下归仁。孔子把礼看作仁的先决条件,离开礼,仁就不能在社会关系中体现出来。尽管孔子有时曾感叹"人而不仁如礼何",但综观孔子的整个思想,孔子一直都把礼作为实现仁的可靠保障。心性儒学则恰好相反,以仁(心性)来化解礼,只强调礼的精神实质而不强调礼的外在形式,使礼只有义而无制,把孔子的礼学与仁学割裂开来,只把礼保存在心性领域中,使仁得不到礼(制度)的保障,不能在现实的社会关系中实现,这样,心性儒学最终就在政治的领域取消了礼,把礼变成了依附于心性的无足轻重的附属品。所以,心性儒学承传的是被其割裂了的孔子的仁学而不是孔子的礼学,具有明显的非政治倾向。

3. 由于心性儒学在义理层次上具有非政治的倾向,在制度层次上对中国的政治亦无大贡献。我们知道,传孔子之礼的学者是荀子,荀子是公羊先师(刘师培有《公羊荀子相通考》),公羊是礼义之大宗,两汉之礼学均出自公羊,公羊之礼学又出自荀子,故两汉的礼制(文物典章制度,亦即广义的政治法律制度)均出荀子一系的公羊学(政治儒学),而非出自子思一系的心性儒学。降及两宋,理学大行,但理学对宋以后的制度也无甚贡献,故康有为说:"五百年来,义理则出朱子,制度则不然,朱子少言制度。"(《万木草堂口说》)由此可见,心性儒学的非政治倾向使心性儒学内圣开外王的理想两千年来一直不能获得成功,只能成为不能兑现的口头禅。

以上我们指出了新儒学未能开出新外王的历史原因与学统原因：历史原因在于当时的历史条件不可能，学统原因在于新儒学继承的是心性儒学非政治的传统。时到今日，历史发生了很大的变化，经过新儒学的不懈努力，以及否定传统带来的严重教训，国人已不再像“五四”那样猛烈地攻击儒学了，就连自由主义者也表示了对儒学的同情（如林毓生先生）。特别是在港台，儒学已成了显学；即使是在大陆，由于新儒学后学进行的一系列“中国文化反哺”的学术活动，国人已逐渐认识到了儒学的价值，在认真研究儒学并信奉儒学了。应该说，新儒学开出新外王的历史条件已经成熟了。但是，令人遗憾的是，新儒学现在仍然沉浸在心性儒学中，不能从儒学传统与新外王的关系上来重新反省儒学，也不能从现代政治的特点上来重新发掘儒学的政治传统，而是换了一种新的说法（西方哲学的说法），仍然沿着心性儒学内圣外王的老路继续往下走，结果把儒学牢牢地捆在心性上不能越出生命一步，致使儒学面临着不能开出新外王的严重危机。鉴于此，儒学开出新外王的问题就归结为在儒学的传统中批判心性儒学极端化的问题（儒学的自我批判问题），亦即从儒学传统与新外王的关系上来重新反省儒学，从而按照现代政治的要求重新发掘儒学政治传统的问题。如果这一问题能够解决，即从儒学的传统中发掘出能够解决现代政治问题的传统，儒学开出新外王就有希望；如果不能，儒学就被当代西化派言中，只是一种专讲内圣的为己之学。那么，现代儒学到底能不能完成这一儒学的自我批判呢？能不能在其自身的传统中

发掘出解决现代政治问题的外王之学呢？能不能使现代儒学走出心性，进入制度、转化政治呢？能不能既承认内圣之学，又重视外王之学，继承儒学的全副精神呢？这是现代儒学必须回答的生死攸关的大问题，也是当代新儒学能否继续发展，开出新外王的惟一契机。对此，笔者的回答是肯定的，那就是解决这些问题要靠儒学传统中的政治儒学。当代新儒学只有从心性儒学走向政治儒学，才能解决当代中国所面临的政治问题，从而才能完成自己的现代发展。所以，我们可以说，从心性儒学走向政治儒学是当代新儒学开出新外王与继续发展的必由之路。

（四）当代新儒学的另一发展路向是从心性儒学走向政治儒学

政治儒学，源自儒家的经学，主要源自《礼》与《春秋》。最能发挥《礼》与《春秋》精神的是春秋公羊学，故儒家的政治儒学主要指春秋公羊学。春秋公羊学开创于孔子，发微于公羊，光大于荀子，完成于两汉（董仲舒、何休），复兴于清末（刘逢禄、康有为），是我国儒学传统中另一支一脉相承的显学，是区别于心性儒学的另一支儒学传统。政治儒学与心性儒学相比，有以下几个方面的特征：

1. 政治儒学是较能体现儒学本义的经学

政治儒学同心性儒学相比，在渊源上有很大的不同，故在性质上也有很大的不同。政治儒学直接源于经，是经学；而心性儒学则源于曾思学与宋明儒学，是心学

或理学。前面已说到，政治儒学的渊源在《礼》与《春秋》，《礼》是孔子所改作，《春秋》则是孔子所创作，故最能体现孔子创立儒学的真精神。与心学或理学相比，经学依经解义，较能保持儒学的本来面目，而心学或理学全凭个人的内心证悟，故未必尽得孔子的真传。经学经文俱在，是否得孔子真传可资考证，而心学或理学重在本心自识，即物穷理，是否得孔子的真传不易说清。所以，与心性儒学相比较，政治儒学能体现儒学的本义，是按照儒家经典解决政治问题的经学。

2. 政治儒学是关注社会的儒学

政治儒学与心性儒学不同，不关注个人生命的成德成圣，而是关注社会的完善和谐。政治儒学不从个人生命心性的角度孤立地来理解人性，而是从人相互联系的社会关系中来理解人性，把人看作是一种社会关系中的存在，而不是纯粹的个体存在。因此，要建立一个完善和谐的社会就不能靠个人的成德成圣，而必须靠纠正或改变社会关系，如正名、复礼、变周之文从殷之质等。在政治儒学看来，社会关系是人类存在的基础，人不可能离开人群与鸟兽同群而完善自己的生命，人生命的完善只有在社会关系中才有可能，所以政治儒学把用心全放在社会关系上，把社会关系的改变看作是完善人生命的先决条件。正是基于这一理由，孔子才把复礼看作是悠悠万事中最大的事，《春秋》才正夫妇之始，荀子才主张自明诚而非自诚明。总之，政治儒学的立足点是在社会关系上，而不是在生命心性上。

3. 政治儒学是关注现实的儒学

政治儒学不像心性儒学那样对形而上学的哲学体系感兴趣，而是对活生生的现实存在感兴趣。政治儒学认为道不在抽象的概念体系中，而在具体的政治现实中，故孔子作《春秋》曰："我欲载之空言，不如见之行事之深切著明也。"在政治儒学看来，现实存在是生动的，丰富多彩的，现实发生了变化，表达现实存在的概念也要相应发生变化，做到以名副实。所以《春秋》荆称人、夷狄进至于爵，董仲舒言《春秋》无通辞、移辞从事。政治儒学之所以以名副实，是承认现实的重要性与改变现实的合理性，为变革现实服务（文质再复、新王受命改制立法）。由此可见，政治儒学是主张变革的学说，而非保守的学说。政治儒学关注现实的目的是为了承认变化了的现实并改变现实，不使现实被抽象过时的概念所囿。

4. 政治儒学是主张性恶的儒学

政治儒学不像心性儒学那样主张性善，而是主张性恶。（所谓性恶只是指性之不善，非指性之大恶极恶。）政治儒学从经验的角度看人性，认为生之谓性，性是非善，善是后起；而心性儒学则从超验的角度看人性，认为应然之谓性，性是已善，心本固有。政治儒学所说的性是经验的性，可以自外观察；心性儒学所说的性是超验之性，只可本心自证。政治儒学主性恶，故倡勉强学问而化性起伪；心性儒学主性善，故重扩充善端而尽心知天。政治儒学的经验之性只具有政治的意义，为的是引出礼乐刑

政的合理性；心性儒学的超验之性只具有生命的意义，为的是引出心灵的终极托付。政治儒学与心性儒学对人性的看法不同，只是二学所解决的问题不同（一是解决生命问题，一是解决政治问题），并非水火不能相容。只要严格地在政治领域来运用性恶观念，从经验的角度来把握性恶思想，处理好二者的分际，政治儒学所说的性恶就绝无大错。孔子言性相近、习相远，此性即政治儒学说的生之谓性。荀子言性恶，董子言性中，即是对孔子此一人性思想之发展，自有其胜义处在，不可因有一"恶"字而一概否定。政治儒学以其经验的性格尊重观察到的事实，在经验层次上人性不善绝不能粉饰为善，故孔子言未见好德如好色者，言善人吾不得而见之矣。政治儒学的性恶说最遭心性儒学诟病，心性儒学用超验的领域来涵盖一切经验的领域，对经验的人性视而不见，把经验与超验完全混同，此可谓学不知类，学者在此最须留意。

5. 政治儒学是用制度来批判人性与政治的儒学

政治儒学认为人性是不善，自然的人性中缺乏足够抵抗人性之恶的力量，要抵抗人性之恶，就需要援以外在的政治法律制度，即文物典章制度。所以，政治儒学最重礼，最重改制立法，把礼看作是实现仁的前提条件，把改制立法看作是为仁提供制度上与力量上的保障。反观心性儒学，则离开礼来谈仁，把仁完全看成是个人生命心性中的一种精神特质，可以不依靠礼而独存。至于改制立法，心性儒学更是闭口不谈，其所说的仁完全缺乏实在的力量与制度上的保障，只能存在于人的心性中而

不会在社会中实现。可见，政治儒学是一种实学，没有丝毫浪漫色彩，它看到如果不用制度去批判人性，人性就不会向善，而礼就是批判人性的制度，离开礼人性则无办法。此一思想荀子、董子论述最详，最符合孔子本意。孔子作《春秋》，假行事以见王法，以《春秋》为天下之大礼书（司马迁称《春秋》为礼义之大宗），以批判乱臣贼子，邪说暴行，故《春秋》贬天子、退诸侯，讨大夫，上刺王公下讥卿大夫士庶人，对春秋242年间的人性进行了最深刻的批判，所以说政治儒学是用制度（礼）来批判人性的学说。政治儒学不仅要用制度来批判人性，还要用制度来批判政治，因为政治本身就表现为一种力量与制度，人性在此无能为力，只有用实在的力量与制度去批判政治，才能改变政治，使政治向善。所以荀子用"王制"来批判当时的政治制度，汉之公羊家用新王受命所改之制（复古更化之制）来批判当时暴秦留下来的严酷吏治。由此可见，政治儒学也可以叫做制度儒学或批判儒学。

6. 政治儒学是关注当下历史的儒学

政治儒学不像心性儒学那样关注超越的形上本体和抽象的历史文化，而是关注当下变化着的活生生的历史存在。政治儒学的代表人物具有非常强烈的时间感和使命感，力图在他们生活的时代实现儒学的政治理想，所以孔子周游列国，摄相论事，知其不可为而为之；荀子说齐相，为楚令、赵上卿，聘于秦，不外是欲实现自己的政治抱负；董仲舒天人三策，复古更化，实现了公羊家以经术转化政治的理想；康有为发起戊戌变法，以公羊学

为理论基础来指导清末的政治变革。政治儒学之所以关注当下的历史，是因为政治儒学把人看作一种历史时间中的存在，而非观念心性中的存在。我们知道，观念心性是超时间、超历史的，是静止不变的，孟子所说的性与当代新儒学所说的性不会有区别，但人并非是生活在永恒不变的观念心性中，而是生活在迁流变化的历史时间中。这种迁流变化的历史时间给人带来一种巨大的紧张与压力，使人不能安于超越宁静的观念心性而摆脱历史时间，必须在当下的历史时间中去实现自己的政治理想，而不能在历史时间之外的概念体系中去优游涵泳。政治儒学这种紧迫的时间感使政治儒学的代表人物一旦时机成熟马上就会去从事政治活动，而不会像心性儒学那样坐在书斋中慢条斯理地去对历史文化进行抽象的哲学思辨而自得其乐。所以，在政治儒学的传统中思想家与政治家往往集于一身，而在心性儒学的传统中思想家多政治家少。

7. 政治儒学是重视政治实践的儒学

政治儒学不像心性儒学那样只重视个人的道德实践，而是重视社会的政治实践。政治儒学不追求下学上达、尽心知性知天的成德功夫，而是追求上学下达、以道转世的王道大业。政治儒学的基本原则是通经致用，即用儒学的政治理想去转化严酷的政治现实；心性儒学的基本原则则是学为圣人，即用儒家的道德理想去完善个人的身心性命。在政治儒学看来，社会的政治实践先于并重于个人的道德实践，因为如果不先建立一个相对完

善和谐的社会政治环境，不先造成一个人群安于生存的社会基本条件，个人身心性命的完善就不可能。政治儒学所理解的圣人都是建立了伟大政治功业的政治家，而非隐于山阿茅屋独善其身的修道者。所以孔子荀子都积极地参与当时的政治实践活动，公羊家基本都是“以经术缘饰吏事”的政治活动家。(所谓“以经术缘饰吏事”，就是把儒家的政治理想具体化为一种政治艺术，以转化严酷的政治现实。)政治儒学不是不知道个人道德修养功夫的重要，而是认为单靠个人道德修养功夫并不能使人性向善，只有在重视个人道德修养的同时又去建立制度并依靠制度，才能使人性向善，(荀子认为礼的作用不只是止恶，更重要的是养性。)而要去建立使人性向善的制度就必须依靠政治实践。因此，政治儒学把关注的重心都放在政治实践上，对抽象的哲学思辨与繁密的理论体系不感兴趣，即使当时的政治条件使儒家的政治实践不可能，政治儒学的代表人物也不灰心丧气，而是寄希望于未来的政治实践，仍然坚信政治实践在实现儒家政治理想中的重要性。政治儒学非常清楚，离开了政治实践，儒家的政治理想就只能永远挂空飘荡，绝不会落实到社会人间(单靠个人的道德实践不可能实现儒家的政治理想)，所以，把政治实践放在首位是政治儒学最显著的特征之一。

8. 政治儒学是标出儒家政治理想的儒学

政治儒学与心性儒学不同，心性儒学标出的是儒家的道德理想，政治儒学标出的则是儒家的政治理想。政

治儒学标出的政治理想虽然也有道德的成分，但政治的意味较浓，这主要表现在以下几个方面：首先，政治儒学最焦虑的是如何建立起合法的政治秩序，如何使政治权力合法化，如何用制度来转化权力，如何使政治制度有一个合理的依据与神圣的源头，如春秋立元正始大一统、王者受命改正朔易服色、通三统存二王后，三代改制质文，设官法天等。其次，政治儒学把政治理想放在将来（张三世，致太平），而不像心性儒学把政治理想放在过去（法先王、美尧舜），故政治儒学标出的政治理想是历史未来的信心希望，而不是假托于古代的道德愿望。再次，政治儒学是直接通过政治实践建立制度来实现儒家的政治理想，而不像心性儒学通过个人的道德修养来间接地影响政治。故政治儒学虽讲德治，但把德治落实到礼上而变为礼治，而心性儒学则把德治落实到仁上（生命上）而变为仁政；礼治是政治，仁政则是道德。不过，政治儒学毕竟是儒学，政治与道德的区别并不很严格，其讲任德不任刑、讲礼运大同、讲井田、讲春秋大义都有道德的成分。政治儒学与心性儒学的不同在于政治儒学既讲政治又讲道德，而心性儒学则只讲道德不讲政治，或者说用道德去完全涵盖政治、消解政治。

9. 政治儒学是能开出外王的儒学

政治儒学不仅从学理上来看是能够开出外王的儒学，从中国历史上来看也是能够开出外王的儒学。我们知道，中国历史自春秋时代起就陷入了混乱的失序状态，一直不能建立起合法的政治秩序，其表现形式就是

礼崩乐坏，诸侯混战。这是当时中国最紧迫的现实问题，也是各个学派最焦虑的政治问题。从春秋一直到秦汉，中国的知识分子都在纷纷创立自己的学说来解决这一问题，但除儒学外，其他学派均未获得成功。墨学不重视人类文化的积极作用，故对重建当时的政治秩序无所贡献。法家完全否定道德教化的作用，专任暴力，虽佐强秦统一了六国，但专靠暴力建立不起合法的政治秩序，二世而亡。黄老之学虽在汉初适应当时休生养息的需要，曾一度导致了政治的稳定与经济的恢复，但黄老之学在本质上则是出世之学，只能无为而不能有为；再加上黄老之学在政治上阴冷刻薄，任术不任德，也建立不起合法的政治秩序。这样，收拾残局，建立合法政治秩序的历史使命，即建立礼乐刑政的政治法律制度的历史使命就自然而然地落到了儒学的身上。儒学（公羊学）认为，孔子为汉制法，故最关注礼乐刑政制度的建立，从叔孙通起朝仪定宗庙仪法，公孙弘以经术缘饰吏事，到董仲舒独尊儒术复古更化，终于按照儒家的理想建立了一整套礼乐刑政的政治法律制度，为汉朝大一统的政治法律秩序提供了合法性的依据。儒家在汉建立的这一整套礼乐刑政的政治法律制度在当时来说是最具合理性与合法性的制度，因为在当时的政治秩序上只有三种选择：一是诸侯混战，二是强秦纯任暴力的统治，三是儒家德主刑辅的大一统政治法律制度。当时的人们认为只有儒家建立的这一套制度才具有合理性与合法性，因而才普遍认同。如果我们站在历史的角度看问题而不是用现代的标准去对历史横加指责，我们就会发现儒家在汉建立的

礼乐刑政的政治法律制度在当时的世界范围内是相当先进的，只有罗马帝国在地中海沿岸建立的政治法律制度才能与之相比。因此，可以说，汉家制度是中国历史上儒学开出的最辉煌的外王事业。而开出这一外王事业的正是政治儒学（公羊学）而非心性儒学（曾思之学），所以说政治儒学是能开出外王的儒学。

以上我们指出了政治儒学九个方面的特征，从这些特征中我们可以看到，政治儒学同心性儒学相比有很大的区别，二者不仅渊源不同，方法不同，对人性的看法不同，并且对社会与现实的关注、对礼乐制度的态度，对历史的理解以及对理想的认定都不同。由于这些不同，政治儒学的功用就非常明显了，即政治儒学是儒学传统中惟一适应于解决政治问题的儒学，而心性儒学则是儒学传统中惟一适应于解决生命问题的儒学。也就是说，政治儒学是儒学传统中的外王之学，心性儒学则是儒学传统中的内圣之学，二学各有自己的适应范围，不可混同。如果把二学混同起来，不仅会使儒学的传统混淆不清，还会使儒学的外王事业不能开出。所以二学离则两美，合则两伤。明白了这一点，就不会去要求心性儒学开外王，政治儒学谈生命了。

把中国儒学分为政治儒学与心性儒学，是对中国儒学传统的再判教，这一判教的意义非常重大，因为汉以后延误中国儒学未能开出外王的症结正在于混淆了二学的区别，一直想从心性儒学开外王，结果千余年来一直未能获得成功。当代新儒学继承的正是心性儒学，如

果不再反省中国的儒学传统，而是换一种现代的方式继续沿着心性儒学的老路走下去，不仅不能开出新外王，还会使人们认为儒学于世无补而抛弃儒学。所以，当代新儒学开出新外王的问题现在就归结成了从心性儒学走向政治儒学的问题，当代新儒学的现代发展也就在于脱离以前的路向而另走一新路向——政治儒学的路向。只有这样，新儒学开出新外王才有可能；也只有这样，才能既存续心性儒学传统（在生命领域），又发扬儒学的全副精神(在政治领域)。

诚如以上所言，政治儒学是儒学传统中惟一适应于解决政治问题的儒学，其功能在于开外王，这不仅在学理上如此，历史事实也是如此。但是，应该指出的是，由于政治儒学把关注的重点放在心性之外，把建立合法的政治秩序看作自己的首要任务，力图在社会现实与历史制度中来体现天道性理，并力图通过政治实践来达到这一目的，这样，政治儒学就具有过分人世化与外在化的倾向，容易因为过分认同现实而丧失批判社会与政治的能力，变得僵化保守，成为为统治者服务的意识形态。在这种情况下，就需要心性儒学来对政治儒学进行批判与矫正，消除政治儒学中的意识形态成分，保持政治儒学的纯正面目。(因为心性儒学是儒家的守道之学，其在社会政治方面的最大功能就在于源自天道性理的批判，如果政治儒学不接受心性儒学的批判而一味迁就现实，就会脱离儒家传统而蜕化变质，荀子的一部分后学变为法家就是显例。)由此可见，政治儒学与心性儒学并非截然对立，政治儒学也不否定心性儒学，而是严格地划分二

者的畛域，又恰当地指出二者的联系。只要政治儒学随时参照心性儒学，牢牢地守住天道性理，不断地自我反省与自我批判，保持认识的清明与精神的纯正，就绝不会沦为政治上的意识形态，而永远是批判社会与改造政治的儒家外王之学。

（五）结语：政治儒学的时代使命

中国近百年来在政治上最大的问题就是政治文化的重建问题，这一问题的症结所在就是中国近百年来不能建立起源自天道性理的政治法律秩序。国人出于对西方文化的迷信崇拜和对中国文化的全盘否定，不仅抛弃了儒家的政治学说，还摧毁了中国两千年来维系社会人伦的政治礼法制度，进而全部以西方的政治学说和政治法律制度来取代儒家的政治学说和中国的政治礼法制度，想以这种偏激的方式来使中国走向现代化。结果事与愿违，完全脱离中国传统的现代化是建立不起来的，因为现代化必须建立在传统的基础上，这已经被东西方现代化国家走过的道路所证明。但是，时到今日，中国仍有人执迷不悟，仍一味向西方寻求政治智慧与指导原则，希望在中国完全实现西方式的政治法律制度，而没有想到已经寻找到的西方政治智慧与指导原则以及按西方模式建立起来的政治法律制度并没有解决中国政治秩序合法性的问题，更没有得到国人的普遍认同，特别是知识分子的认同。鉴于此，中国政治文化的重建问题就不再是“全盘西化”的问题，而是现代中国“复古更

化"的问题。所谓现代中国的"复古更化"，就是用儒家的政治智慧和指导原则来转化中国的政治现实，在中国建立起源自天道性理的合法的政治秩序，使中国政治文化的重建建立在中国自己文化传统的基础上，而不是一味用西方的政治文化来化解中国的政治传统，使中国的政治文化丧失其本位性。要做到这一点，非政治儒学莫属！现代的政治儒学正是站在中国政治文化本位性的基础上吸取西方政治文化的优秀成果来解决当代中国政治文化重建问题的儒家外王之学。吾人相信，政治儒学在中国过去的历史中曾完成了"复古更化"的外王大业；在今后的岁月中，政治儒学也一定能够完成中国政治文化重建的外王大业。这既是时代的客观要求，也是现代儒学发展的内在必然趋势。所以，当代新儒学走向政治儒学已是理所当然，势所必然，毋庸置疑。

第二节　当代新儒学在"外王"问题上的缺失

当代新儒学（后或简称新儒学）之所以"新"，就新在其特别强调外王问题，把儒学在现代中国开出"新外王"看作是"儒学第三期发展"所要肩负的使命，并且看作是"儒学第三期发展"是否成功的关键所在。新儒学如此强调外王，确实看到了儒学自宋以来就存在的流弊，为儒学今后在中国的发展指出了正确的方向，提出了必须解决的问题。自新儒家学者倡"开新外王"以来，关心儒学

现代发展的人无不遵循此一思路，为儒学在现代中国再建外王大业竭思尽虑，达成了前所未有的共识。职是之故，当代新儒学在现代儒学的发展史上留下了不可磨灭的功绩。但是，毋庸讳言，当代新儒学在外王问题上也存在缺失，此一缺失直接关系到现代儒学的进一步发展。本节谨就当代新儒学在外王问题上的缺失进行检讨，为关心现代儒学的同道提供另一个参考的角度。

（一）当代新儒学的外王观

欲检讨当代新儒学在外王问题上的缺失，必先了解当代新儒学的外王观。

当代新儒学并不像一些人所说的那样是惟我独尊，自我封闭的儒学，是中国人天朝心态的典型代表，相反，当代新儒学是开放的儒学，是具有自我批判精神的儒学。当代新儒学鉴于西方文化的挑战与现实政治的刺激，对中国文化进行了深刻的反省，特别是对儒家文化进行了深刻的反省，认识到了儒家文化在外王方面存在着严重的不足，这些不足主要表现在以下三个方面：

1. 儒学在中国政治形态上只能解决治道问题，而不能解决政道问题，即中国只有治权上的民主，而无政权上的民主，儒家文化不能解决政权更迭中的客观法制化问题，最后导致中国政权的更迭只得采取"打天下"的方式进行。

2. 儒学强调的是道德实践的主体，故儒学的功能在理性的作用表现，不在理性的架构表现，而制度建构与

方法程序则必须依靠理性的架构表现，此为儒学所无。

3. 传统儒学所讲的内圣外王是由内向外直通出去，不能形成“对列之局”，而政道、理性的架构表现、民主以及科学都必须赖此“对列之局”，此又为传统儒学的内圣外王思想所无。

相应于以上三个方面儒学在外王上的不足，新儒学提出了解决之道：

1. 当代儒学（第三期发展的儒学）必须解决政道问题，必须在中国为实现政权上的民主而努力，必须避免政权更迭按“打天下”的方式进行，其具体解决方法是使政权的更迭进入客观法制化的轨道，即进入民主政治的轨道。也就是说，只有通过民主政治，才能解决政道问题，故民主政治是儒学内在的必然要求。

2. 儒学无理性的架构表现，故儒学开不出客观对列的民主制度，不能使中国的政治现代化，儒学要开出客观对列的民主制度，使中国的政治现代化，就必须“转理性的作用表现为理性的架构表现”。至于如何转，新儒学说得很复杂，括其要，不外是道德主体曲折为一与其本性相矛盾的观解对待的理性。

3. 传统儒学以道德心“直通”出去说明内圣外王，此即是理性的作用表现，而要形成政道、民主政治、科学所需的“对列之局”，就必须将道德心转为认识心，将德性主体转为知性主体，使良知坎陷落实到经验界，与物平列而为一架构的理性。故新儒学认为必须以“曲通”的方式重建儒家的内圣外王之学，才能开出民主与科学的“新外王”。

以上是对新儒学外王观的概述，因新儒学的外王观已成了现代儒学界非常熟悉的显说，故无须再详加引证。另外，从以上概说中可以看出新儒学的批判非常深刻，触及到了儒学现代发展的症结，其对儒学的改造也非常大胆新颖。

（二）当代新儒学外王观存在的问题

当代新儒学的外王观并非完满无瑕，仍存在着问题，有进一步检讨的必要。总括起来，当代新儒学的外王观主要存在着两个问题：一是当代新儒学的外王观是从心性儒学的反省中产生，忽视了另一儒学传统中的外王资源；二是当代新儒学的外王观纯粹以科学民主为开出"新外王"的标准，有变相西化之嫌。先论第一个问题。

我们知道，当代新儒学在中国儒学传统上（即儒学学统上）承续的是宋明儒学，宋明儒学是中国儒学传统中典型的心性儒学，或者说生命儒学，故当代新儒学即是当代的心性儒学或生命儒学。心性儒学以个体生命的成德成圣为归依，其实践目标在道德主体性的挺立，故心性儒学是儒学传统中的内圣儒学。由于心性儒学是儒学传统中的内圣儒学，其功能自然要表现为理性的作用表现（非辩证对立的运思方式），要表现为内圣"直通"外王体用关系（三纲领八条目），要表现为道德主体优先的原则（先立其大本）。新儒学对心性儒学进行批判，认为心性儒学缺乏理性的架构表现、缺乏"对列之局"的思维方式，故开不出客观法治化的政道，新儒学的这一批判

确实非常尖锐，直接触及到了心性儒学的要害。但是，新儒学没有考虑到心性儒学之所以是心性儒学，就在于心性儒学必须以内圣为依止，即必须守住理性之作用表现的根本，挺立住道德主体的优先性直通出去，以成就一天人合德的最高境界"立人极"。若要求心性儒学退一步暂忘其主体地位而为一理性的架构表现，而成一"对列之局"的思维方式，而开出客观法制化的政道，则心性儒学即不成其为心性儒学矣。新儒学要求心性儒学开外王，就如同要求基督教思想在西方开出民主政治的"形式条件"一样不可能，因为在西方民主政治的形成过程中，基督教思想只能解决民主政治的"实质内容"问题，如人权的超越理据问题，人类平等的神圣本源问题，而民主政治的"形式条件"则由希腊的理性思想开出。故新儒学要求心性儒学开外王是强心性儒学之所难，违背了心性儒学的本性，在现实的操作层面实不可能。从新儒学的外王观来看，新儒学还遇到了一理论上的困难：一方面，新儒学看到"新外王"的先决条件是开出理性的架构表现而形成"对列之局"的思维方式，承认经验世界的独立自主性，故要求心性儒学改变性质，从理性的作用表现转为理性的架构表现，从体用的思维方式转为对列的思维方式。另一方面，新儒学也深深地忧虑，如果心性儒学完全变为理性的架构表现，完全处于对列的思维方式中，就意味着儒学变质，不再成其为儒学，故新儒学又要坚持心性儒学本内圣开外王的思想，认为"理性架构"与"对列之局"最终都必须统于心性，道德主体仍具有优先之统摄性。新儒学的这一思想显然很矛盾，因道德主

体(心性)一旦处于优先的统摄地位,理性的架构表现、对列的思维方式以及经验世界的独立自主性都会消失。虽然新儒学用主体退一步暂忘自身,良知坎陷、曲通来解决这一矛盾,这一矛盾实际上仍然存在。新儒学之所以会遇到这一理论上的困难,就是因为心性儒学在本性上是实质性的学问,而不是形式性的学问,实质性的学问不能同时既有实质的功能,又有形式的效用。诚然,新儒学可以用西方哲学(康德、黑格尔哲学)对心性儒学进行改造,用现代流行的话来说,可以对心性儒学进行现代的转化,但这一改造与转化必须适度,不能动摇心性儒学的根本,否则心性儒学就会变为一种变相的西方哲学而丧失其规定性。从心性儒学的历史来看,追求实质是心性儒学的根本,若将心性儒学转化为追求形式(架构、对列)的学问,心性儒学就名存实亡了。所以,心性儒学不能开出外王,即不能开出理性的架构表现、对列的思维方式以及客观法制化的制度,不是心性儒学的缺陷,而是心性儒学义理中的事。从儒学的传统来看,心性儒学是儒家的内圣之学,而不是儒家的外王之学,内圣之学的功用在确立天人之大本,而不在建立外在的功业,故只可从实质内容上来要求心性儒学,而不能从形式条件上来要求心性儒学。总之,新儒学看到了儒学的现代发展在"开新外王",并指出了"新外王"所必备的形式条件,这并没有错,新儒学错就错在由内圣儒学开新王,违背了内圣儒学的本性。

新儒学的外王观还有另一个特征,就是以心性儒学来涵盖整个中国儒学,似乎心性儒学在历史上没有开出外王,就意味着整个中国儒学在历史上都没有开出外

王，从而忽视了中国儒学的其他传统。我们知道，中国儒学除了心性儒学这一传统外，还有政治儒学传统，心性儒学是以宋明儒学为代表的儒家内圣儒学传统，政治儒学则是以汉代今文经学中公羊学为代表的儒家外王儒学传统，这两大儒学传统虽然同宗孔子，但其功能却有很大的不同，即心性儒学专主内圣，政治儒学专主外王。新儒学批评中国儒学在外王方面严重不足，如果专就心性儒学而言，则是事实（虽然没有理由要求心性儒学开外王），但若就整个中国儒学而言，中国儒学在外王方面并无不足问题，而是恰恰相反，中国儒学在外王方面具有非常深厚丰富的传统资源。新儒学蔽于心性儒学的传统，而忽视了政治儒学的传统，才会得出中国儒学外王不足的结论。其实，从政治儒学的传统来看，其义理与新儒家所追求的理性的架构表现、对列之局的思维方式以及建立客观法制化的政治制度有许多吻合之处，故现代儒学应该从政治儒学开出新外王，而不应该从心性儒学开出新外王。此一问题留待后面详加论述，下面再论新儒学外王观中存在的第二个问题。

第二个问题是新儒学纯粹以科学和民主作为“新外王”的标准，不免有变相西化之嫌。在这一问题上，新儒学没有把科学与民主区别开，而是把二者混在一起作为新外王的标准，这不能不是一个错误。我们知道科学和民主有很大的不同，科学可以说是天下公器，世间共法，没有历史文化的形式，亦没有中西人我的区别，故新外王若以科学为标准，则不会有西化之嫌。但民主则不然，民主不是天下公器，亦不是世间共法，民主有历史文化

的形式，故民主有中西人我之别。这是因为民主作为一种政治制度，是西方历史文化的产物，虽然民主在理念形态上具有普遍性，可以看作是儒学现代发展的内在目的，但民主在具体形式上则同西方的历史文化，即道德、宗教、习俗、政治、法律等传统有着深刻的联系。当我们在谈民主时，不只是在谈民主的理念，同时也是在谈民主的具体形式，故我们不应将民主的历史文化属性抽掉，把民主看作是人类的政治制度，而应该正视民主的历史文化属性，把民主看作是西方的政治制度。把民主看作是西方的政治制度，并不意味着完全否定民主的价值，而是意味着把民主放在具体的历史文化传统中来作全面的、正确的理解。正因为民主是一种西方的政治制度，新儒学将民主作为现代儒学开出“新外王”的标准，即意味着新儒学把西方的政治制度作为现代儒学追求的目标，虽然新儒学立足的是儒学的精神价值，但开出的却是西方的政治制度，这就不免有变相西化之嫌。

以上所论是当代新儒学外王观中存在的两个问题，这两个问题即是当代新儒学在外王问题上的缺失，那么，怎样解决这两个问题呢？这就引出了下一节所要讨论的问题。

（三）现代儒学开新外王所欲凭借的传统思想资源

新儒学指出现代儒学的使命在开新外王，这证明新儒学能够积极回应现实政治与西方文化的挑战，也证明

新儒学具有向世界与未来开放的心态与再建中国文化的宏大气魄。另外，新儒学认为新外王的特征是理性的架构表现、对列之局的思维方式以及客观法制化的制度，这证明新儒学确实慧眼独具，看到了外王的最基本要素。但是，如上所述，新儒学在开新外王上存在着两个方面的缺失：一是新儒学开新外王所欲凭借的传统思想资源是心性儒学，心性儒学是实质性的内圣儒学，不具备开外王的功能；二是理性的架构表现、对列之局的思维方式、客观法制化的制度等新外王的基本特征并不一定必然等同于希腊传统中的理性主义和西方近代产生的民主制度，而在中国儒学的传统思维中亦有与此相类似的外王特征，不过这一外王特征不是表现在心性儒学中而是表现在政治儒学中，并且不是按照西方理性哲学的方式来表现，而是按照中国特有的思想方式来表现。职是之故，本节欲证明现代儒学开新外王所欲凭借的传统思想资源应该是政治儒学而不应该是心性儒学，并且简要说明现代儒学开出的“新外王”不一定也无必要等同于西方的民主制度。

政治儒学，不是政治化而为意识形态的儒学（政治化而为意识形态的儒学是古文学），而是以儒学指导政治、转化政治、以政治为关注对象的儒学。政治儒学是汉代今文经学中占主导地位的公羊学。公羊学开创于孔子，兴盛于两汉，复兴于清季，同宋明儒学一样是儒学传统中一脉相承的显学。公羊学的智慧源自《春秋》经，而《春秋》是孔子当新王为后世改制立法所作的大礼书、大会典，孔子加其王心通过作《春秋》来确立王法、制定王

制、重建王政、追求王道，故《春秋》一经为儒家建立外王大业的宏纲巨典。孟子讲孔子作《春秋》行天子之权以达王事，司马迁讲孔子作《春秋》当一王之法为礼义之大宗，董仲舒讲孔子作《春秋》当一新王之统改制立法，均是讲《春秋》是为孔子实现外王理想所立的大经大法。公羊学的智慧源自《春秋》，可证明公羊学是儒学传统专主外王的儒学。因公羊学关注的重心是王道、王法的确立与王制、王政的建立（王道王法是外王的基本政治原则，王政王制是外王的具体礼法制度），故公羊学即是儒学传统中典型的政治儒学。公羊学把自己关注的重点放在外在的王道王法与王制王政上，即放在外在的政治原则与政治制度上，故公羊学是儒学传统中典型的外王儒学。公羊学作为儒学传统中典型的外王儒学具有以下三个方面的特征：

1. 公羊学的焦虑是制度性的焦虑，而不像心性儒学（内圣儒学）的焦虑是实存性的焦虑，故公羊学最关注制度的建立，把改制立法看作是自己的首要任务。公羊学有所谓孔子改制说，认为孔子在《春秋》经中为后世改定了夏时制、嫡子继承制、亲迎制、三田制、选举制、郊制、三等爵制、大一统制等一系列制度，故公羊学尊孔子为万世制法之主。公羊学之所以如此重视制度的建立，除时代礼文衰敝的刺激外，还基于公羊学对人性的认识。公羊学与心性儒学不同，不是从抽象的哲学观念与人类存在的普遍特征上来看人性，而是从具体的历史事件与政治现实中来看人性，故公羊学对人性的负面价值有深切的体认。在公羊学看来，《春秋》弑君

三十六，亡国五十二，人性之不善在《春秋》中暴露得淋漓尽致，这一严酷的历史事实已证明人性虽有善之质，但无善之实，在本源处是善的人性一旦落入具体的历史政治现实中必然要受到人的气质之性与外部条件的限制不得为善。因此，公羊学认为要对治人性之不善，就不能像心性儒学主张的那样通过主观的道德修养来完成，必须通过客观的礼法制度来完成。因为公羊学认为客观的礼法制度是一种善的力量，人性之恶的力量只有用制度之善的力量去对治才能被摧毁。故公羊学特别隆礼重制，把制礼看作是天下归仁的先决条件，把改制看作是实现王道的惟一希望。从公羊学的思想来看，所谓外王就是建立客观化的礼法制度，因为客观化的礼法制度正是外在王道的表现。荀子"王者尽制"一语最能说明公羊学重视制度，把外王理解为建制的思想。从有汉一代的历史来看，孔子所改的夏时制（正朔之制）、嫡子继承制（立嗣之制）、亲迎制（婚娶之制）、三田制（狩猎之制）、选举制（任官之制）、郊制（祭天之制）、大一统制（王统之制）在汉代的政制重建中均得到了具体的落实，使汉代的政治活动有一客观化的礼法制度可循，公羊学孔子为汉制法的预言得到了应验。从整个中国的历史来看，孔子为汉改定之制许多都延续下来，影响了中国政制两千年！由此可见，公羊学重视制度建设，主张通过制度来完善人性，规范政治的思想正是一种追求客观法制化的精神，这一精神与新儒学所提倡的新外王精神正好相吻合，而这一精神却为心性儒学所无。

2. 公羊学是外王儒学还表现在公羊学从平列的结构关系来解释内圣外王。我们知道，内圣外王一词早见于《庄子·天下篇》，庄子用内圣外王一词来概括儒家的学问。庄子指出儒家的道是一个统一的整体，包括内外两个方面：内的方面叫圣，外的方面叫王。古之人道术未裂，能完整地拥有这两个方面的道。具体说来，内圣之道表现为"配神明、醇天地、明于本数"，外王之道表现为"育万物、和天下、泽及百姓、系于末度"。庄子还进一步用儒家的六经来概括内圣外王之道：《诗》、《书》、《易》体现的是内圣之道，《礼》、《乐》、《春秋》体现的是外王之道。庄子虽宗道家，然平章先秦学术最为公允。退之言其学出于子夏，东坡言其学有助孔子，朱子言其学深知孔子只是不肯学孔子，康南海言其学直得孔子真传，故庄子言内圣外王，决是述儒学本意，实有渊源所自。从庄子述儒学内圣外王思想可见，内圣外王是一平列的结构关系，而非体用的因果关系。公羊家中详细阐述内圣外王思想的，当属荀子（荀子为公羊先师，专传孔子外王之礼学）。荀子从"学止至足"来说明内圣外王。在荀子看来，学必止于至足，至足包括圣和王两个方面。荀子说："圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也。两尽者，足为天下之极矣。"荀子这里所说的圣和王，梁启超认为就是庄子所说的内圣和外王。尽伦，就是在个人生命之内完成最高的道德人格；尽制，就是在政治社会之外建立理想的礼法制度。一个人只有通过学习做到了这两个方面的要求，才能成为天下最完美的人。从以上庄子、荀子对内圣外王的解释中可以看到，内圣外王是两种不同的人格标

准；内圣，是在生命之内尽圣人之道；外王，是在政治之外尽王者之制；内圣与外王之间没有体用因果关系，而是平列对等关系。也就是说，内圣外王是指内圣和外王，而不是指内圣而外王，或内圣通外王。这与心性儒学对内圣外王的解释不同，心性儒学认为内圣是外王的体，外王是内圣的用，外王是由内圣开出的结果，二者是体用因果关系。公羊学把内圣外王分开，不把外王看作内圣的结果，是承认外王有其客观性与独立性，不能用心性去统摄制度，亦不能用生命去化解政治，外王制度与政治有其自身的内在要求，有其所以为外王的客观规定性。公羊学把内圣外王看作是平列对等的结构关系，运用的实际上就是新儒学所提倡的"对列之局"的思维方式，这一思维方式新儒学认为是现代儒学开新外王所必需的基本条件，此条件作为外王儒学的公羊学有之，而心性儒学则无。

3. 公羊学作为外王儒学还表现在公羊学具有向世界开放的结构性思维方式。公羊学的思维方式与心性儒学不同，心性儒学的思维方式是以生命为基点，由内向外的线性思维方式，这种思维方式强调的是体用关系；公羊学的思维方式是以世界为中心，从世界到世界的结构性思维方式，这种思维方式强调的是世界中事物之间的结构及其相互关系，如公羊学讲张三世、讲通三统、讲存三正、讲异内外、讲文质再复、讲天人感应、讲王道霸道、讲实与文不与、讲春秋制太平制、讲三科、九旨、五始、七等、六辅、二类以及以五行解人事变化，以阴阳察政治盛衰，以天行设爵称官制，以天数副人体百骸，都是

这种结构性思维方式。这种结构性思维方式没有将世界拉入心性中来解释，而是使心灵向世界开放。在这种结构性思维方式中，心性不是世界的起点与终点，即不是世界的全部，而是世界的一个组成部分，即只是属于人的内在生命那一组成部分。世界除心性外，还有其他广阔的领域，这些领域有其独立性、多样性和复杂性，不能消融于心性之中，而是生命依存的对象与价值实现的场所。正是因为人的心性之外的世界如此广大丰富，人的生命才能向外扩充附丽，多姿多彩，不致萎缩枯竭。如王道固然最高，在乱世的情况下霸道也有其光彩；新王固应一统，然二王后也有其存在的价值。公羊学从世界的结构中来看世界，世界就不再是心性之体的用，而是一平列的相互联系又相互区别的各种事物构成的世界。公羊学的这种结构性思维方式不把世界看作体用关系，而把世界看作结构关系，实际上就是一种理性的架构表现，这种理性的架构表现新儒学认为是现代儒学开新外王必备的条件，这一条件作为外王儒学的公羊学有之，而心性儒学则无。

综上所述，在中国的儒学传统中，存在着一种专以政治为关注对象的外王儒学，此外王儒学以建立客观化的礼法制度为其使命，以“对列之局”的思维方式把内圣外王解释为平列对等的结构关系，认为外王不是由内圣开出，而是有其独自的规定性与权能，并从事物相互联系的结构（架构）关系中来看世界，不把世间看作是心体之用，而承认世界在心体之外有其独立存在的价值。也就是说，传统的外王儒学不同于以宋明儒学为代表的心

性儒学，其本质是政治儒学，具有开外王的功能，符合新儒学为新外王列出的三大基本条件，是儒家的创制建制之学。

（按：新儒学为新外王列出的三大基本条件：客观法制化的制度、“对列之局”的思维方式、理性的架构表现并非希腊理性哲学与现代民主政治所专有，而为一切重视制度的思想与客观化的制度所固有，儒学从其诞生之日起就具有非常丰富的重视制度的思想，儒家所制定的制度亦均是客观化的制度，故新外王的三大条件在儒家传统中已具有可资利用的资源，而不是要待今后从无中开出。我们不能像新儒学所认为的那样，中国人只是重才气、好玄理、喜浪漫、轻事功的民族，中国人的心灵中没有一点客观的理性精神，我们只要看看中国古代的经典中对礼的规定如此地详密，《春秋》中对制度的规定如此之具体，以及各种文物典章制度如此地完备，我们就会认识到若中国人的心灵中没有客观的理性精神，冷静地关注制度的建设，这些实不可能。新儒学所宗在心性儒学，而心性儒学则是回应佛教在生命上的挑战而兴起，故新儒学蔽于心性儒学重内圣的传统，才会误认为中国儒学传统中缺乏外王的精神，要待今后才能开出。）

从以上的论述中我们可以得出一个结论：在中国的儒学传统中，除心性儒学外还有一政治儒学，此一政治儒学在本质上是区别于内圣儒学的外王儒学，当代新儒学提出现代儒学的使命在开新外王，而现代儒学开新外王所欲凭借的传统思想资源应该是政治儒学而不应该是心性儒学，因为政治儒学有开外王的功能，而心性儒

学无开外王的功能。(笔者《公羊学引论》一书,专门论述儒家的政治智慧,其中有专章论述政治儒学开外王的传统,若读者能读到此书,必信吾言中国儒学传统中有一外王儒学不虚矣。)

至于现代儒学开新外王不能纯以西方民主政治为标准,因篇幅有限,不欲深论,只作两点简要说明。第一点,前面已述,民主不只是一种普遍的价值观念,同时也是一种产生于西方历史文化传统的具体制度,因此,民主具有与西方历史传统紧密相连的独特的文化属性,这种独特的文化属性产生于具体特殊的历史文化背景,不具有超越历史文化的普遍性。由于民主要受其历史文化背景的限制,当我们讲民主时,只能是讲西方的民主,而不可能有人类的民主。职是之故,若现代儒学开新外王纯以民主为标准,在政治制度的建设上即与主张西化者无别(尽管新儒学认为民主是儒学的"内在目的")。非但如此,实际上儒学欲开出西方的民主制度实不可能,因为西方的民主制度有其独特的历史文化背景,儒学不可能开出与自己文化属性迥异的政治制度。虽然民主在理念的层面同儒学的理想有很多相近之处,可以被中国人接受,但在制度的层面则没有这种普世性,与中国的历史文化传统有许多矛盾与差异。这种历史文化传统之间的差异是一种文化所以区别于另一种文化的规定性,是一个民族对自己的精神创造与生命本源进行认同的根本标志,故不同文化之间的差异有其正当性与不可同一性,并且有其顽固性,要想消除这种差异是很困难的,甚至是永远做不到的。所以,要在中国建成西方式的民主

是根本不可能的，因而现代儒学要开出西方式的民主也是根本不可能的。

第二点，要求现代儒学开出西方民主不仅是不可能的，同时也是不应该的，因为以开出民主为儒学的外王目标，实际上就意味着否定儒学有自己的外王理想，这是一种政治上儒学虚无主义的表现。我们知道，儒学只要还是儒学，儒学就有其自身的规定性，因而儒学开出的外王就只能是与其规定性相应的外王，而不能是与其规定性不相应的外王。儒学作为一种博大纯正的学问，有自己的外王理想，儒学的外王理想与民主虽不相冲突，但亦不完全一致，如儒学的王道理想为“参通天地人天下归往”，“天下归往”与民主的含义相近，而“参通天地人”则是儒学所独特的外王理想，即要求最高掌权者具有完成人与宇宙和谐的生命责任，要求建立的制度同时体现天道（神圣）的合法性、民意（人心）的合法性与历史（文化）的合法性而实现政治秩序三重合法性的制衡与和谐（民主在中国只有一重合法性）。儒学在现代遇到了来自政治上的严峻挑战，为回应这一挑战，儒学确有进行现代转化或者重构的必要，但儒学的现代转化与重构必须守住儒学的大根大本，保住儒学批判现代社会的能力，不能过于追随时尚而丧失自己特有的立场，变为西方文化的传声器。职是之故，现代儒学开出的新外王就不应该亦不必是西方式的民主制度，而应该是以儒学义理为基础反映时代要求的新制度。这一新制度依孔子改制的原则应该是创造性地综合各种制度的优点而形成的制度。至于这些制度的具体内容，则需要儒家学者

长期细致的研究才能确定。总之，现代儒学开出的新外王既有现代的特征又坚守儒家的根本，才不会有西化之嫌，而成为中国人所乐意接受的、具有中国文化特色的新制度。

(四)结语：正确认识儒学传统与西方民主

通过以上论述，我们看到了当代新儒学虽然正确地指出了现代儒学的使命在开新外王，但在如何开新外王上则存在着缺失。新儒学忽视了儒家外王儒学的传统，使现代儒学开新外王缺乏可资利用的传统资源；新儒学以民主制度为新外王的标准，使儒学有丧失其独特性之虞。这两个方面的缺乏，对现代儒学的发展以及现代儒学如何开出新外王会带来很大影响，故笔者谨在此提出来与同道商量。至于如何弥补这两个方面的缺失，恐怕一是要全面正确地认识吾国儒学的传统，二是要全面正确地认识西方民主制度的传统，从而克服掉忽视政治儒学与迷信民主制度的偏颇心态，以一种清明中和的理性态度来思考儒家今后的外王大业

第三节　王阳明与牟宗三良知学说之比较及“新外王”评议

自王阳明创立良知学说以来，近五百年间，不少儒家学者对良知学说进行了不同的理解、阐释、改造和发

展。这些理解、阐释、改造和发展有的虽不尽符合阳明良知学说之原义，如何心隐、李卓吾等，但其理路仍自阳明学说而来，只是各依阳明之一体充量偏至发展而已。也就是说，这些阳明后学虽各个不同，有的甚至相互冲突，但在阳明学义理系统中仍有其依据；尽管各派在良知问题上所见互异，仍不失为阳明学。然而，现代新儒家出，牟宗三先生提出了"良知坎陷说"，对阳明的良知学说进行了前所未有的全新改造。这一改造非同小可，是从根本上改变了阳明良知学说的性质，使阳明的良知学说变质成了一种思辨的形上学和概念的知识论。虽然有人认为牟宗三的学说是"现代的新王学"，然此"新王学"应是"歧出的王学"，用牟先生常用的判教术语来说，此"新王学"应是王学之"别子为宗"。因牟先生"良知坎陷说"在海内外影响甚大，并且直接关联到阳明良知学说在今后的命运，故本文拟对王阳明与牟宗三良知学说进行比较，并揭示出其中的意义。

(一)牟宗三的"良知坎陷说"

"良知坎陷说"集中表达了牟宗三良知学说的根本精神，故欲了解阳明良知学说与牟宗三良知学说的异同，进而了解牟宗三对阳明良知学说的改造，必先了解牟宗三的"良知坎陷说"。牟宗三的"良知坎陷说"涉及到牟宗三的整个哲学体系，非常复杂，本文限于篇幅只能对其基本特征进行简要概述，某些具体看法后面再随文论及。

牟宗三的"良知坎陷说"又叫"良知自我坎陷说"，此

说除受阳明良知学说影响外，还受到黑格尔异化学说、佛教《大乘起信论》"一心开二门"思想以及康德批判哲学的影响。此四种思想有机地糅合在一起，通过牟先生富于哲学智慧的疏解阐释，就形成了"良知坎陷说"。为了理解上的方便，我们不妨将此四种思想分开来逐一论述。

牟宗三的"良知坎陷说"是接过阳明的良知学说而说，其在对良知未"坎陷"前之描述中，许多阐释均能符合阳明良知学说的精神。如在《从陆象山到刘蕺山》一书《王学是孟子学》一节中，牟宗三谓良知是"超越的本然的道德心"，"不是一认知心。它不是认知一客观外在的理，它的明觉不是认知地及物的或外指的，它是内敛地昭昭明明之不昧，它这一昭昭明明之不昧即隐然给吾人决定一方向，决定一应当如何之原则（天理）"。又谓良知"是活动，它同时亦即是存有。良知是即活动即存有的"。"良知不但是道德实践之根据，而且亦是一切存在之存有论的根据"。又谓良知之"'感应'或'感通'不是感性中之接受或被影响，亦不是心理学中的刺激与反应。实乃是即寂即感、神感神应之如如实现之的'智的直觉'"，又谓"致良知"是日常生活中当下肯认之"逆觉体证"。[1]在该节附录《致知疑难》中，牟先生谓"良知天理只是个应当不应当之先天的决定"，"良知之天理所断制者生活行为"而非"外知的万物之何所是"，故良知只决定行为当否，而不成就知识系统[2]从以上所引可见，牟

[1] 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，第220－230页，台湾学生书局，1990年2月2版。

[2] 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，第249—251页。

先生对阳明良知学说的把握是很精到的，符合阳明良知学说的基本精神。牟先生在中国儒学传统中判程朱为歧出，尊陆王为正宗，并在陆王学理的基础上来会通康德哲学，建立自己的思想体系，故从这个意义上来说，牟宗三的良知学说仍然是一种“王学”，尽管是一种“歧出的王学”(详后)。

如果牟先生的思想体系只从上述对良知的理解来阐释“王学”、发扬“王学”，那么就不存在“王学歧出”的问题。然而，牟先生并不满足上述“王学”对“良知”的理解，而是批评阳明良知学说所理解的“良知”不圆满、有遗漏、有物间隔而度不过，无向外“通气处”，有窒死之虞。亦即是说，阳明的良知学说只成就行为宇宙，而不能融纳知识宇宙于行为宇宙中，故牟先生批评“阳明所言之良知只是决定道德行为之天心天理，而‘致’亦是只‘致’此。而对于良知自己决定……成为了别心因之而成知识系统则忽而不察”。[1]鉴于此，为了弥补阳明良知学说之不足，牟先生提出了从根本上改造或者说改变阳明良知学说的“良知坎陷说”。

“良知坎陷”或“良知自我坎陷”作为一个术语，最早出现在牟先生所作的《王阳明致良知教》一书中，但“良知自我坎陷”作为一个中心思想，则贯穿在牟先生的整个哲学思考中。下面就综合牟先生各个时期的思想简要概述何为“良知坎陷说”。

在《王阳明致良知教》最重要的一章《致知疑难》中，牟

---

[1] 牟宗三:《从陆象山到刘蕺山》,第254页。

先生首先对人类生活行为与客观外在事物作了区别——前者是"用桌子"后者是"桌子"。对前一个问题而言，阳明"致良知教"已足，因"致良知教"旨在成贤成圣，能够解决人类生活行为问题；对后一个问题而言，阳明"致良知教"未足，因"致良知教"不在成就关于客观外在事物之知识，如关于桌子之知识。而桌子之一套与阳明"致良知"之一套又完全是两回事，故阳明"致良知教"不能解决后一个问题——关于"物"之知识问题。然在牟先生看来，尽管中国古代先哲对后一个问题不措意，但在今日则不能不使桌子一套与阳明"致良知"之一套通而为一，因在"致良知"中桌子一物间隔而度不过，则"致良知教"就有遗漏而不能尽。故阳明"致良知教"在今日面临的问题就是使知识问题进入良知教义中。在此"致良知教"的理解上，牟先生又区别了两种宇宙——行为宇宙与知识宇宙，知识宇宙"必待学问而外知的万物之何所是，非良知之断制行为者所能断制"，故今日儒学之任务就是将知识宇宙"摄入致良知中有以解之而予以安置"。在作出上述区别后，牟先生对阳明良知学说中"致良知"之"致"与"知行合一"作了新解。牟先生写道："在致良知中，此'致'字不单表示吾人作此行为之修养工夫之一套，且表示须有知识之一套以补充之。"故良知决定当作的行为，照牟先生的说法，"致"字不仅包括致良知依天理而实现之，还包括知知识依物理而实现之。因为"知识之一套非良知天理所可给，须知之于外物而待学"。因此，"知行合一""实是行为宇宙与知识宇宙两者之融一"。在这里，阳明学中的"致良知"就包含了"致知识"、"致物理"的涵义，而"知行合一"则成了"良知与知识的合

一"。牟先生重新解释或者说改造阳明"致良知"与"知行合一"思想的目的非常清楚，就是要弥补阳明"致良知教"在知识问题上的不足、遗漏、间隔、无通气处，而本"致良知教"来解决当今世界所遇到的知识问题。故牟先生宣称："在'致'字上，吾人可摄进知识而融于致良知之教义中。要'致良知'，此'致'字迫使吾人吸收知识。"

那么，如何在"致良知"的同时又"致知识"、"致物理"而摄进知识于良知教义中呢？正是为了解决这一问题，牟先生提出了"良知自我坎陷说"。牟先生说：

> 吾心之良知决定此行为之当否，在实现此行为中，固须一面致此良知，但即在"致"字上，吾心之良知亦须决定自己转而为了别人。此种转化是良知自己决定坎陷其自己：此亦是天理中之一环。坎陷其自己而为了别以从物。从物始能知物，知物始能宰物。及其可以宰也，它复自坎陷中涌出其自己而会物以归己，成为自己之所统与所摄。如是它无不自足，它自足而欣悦其自己。此入虎穴得虎子之本领也。此方是融摄知识之真实义。

又说：

> 每一致良知行为自身有一双重性：一是天心天理所决定断制之行为系统，一是天心自己决定坎陷其自己所转化之了别所成之知识系统。此两者在每一致良知之行为中是凝一的。……天心与了别心只

是一心。只为要成就这件事（知识），天心不能一于天心，而必须坎陷其自己而为一了别心。若此坎陷亦为良知天理之不容已，则了别心亦天心矣。每一致良知之行为皆可如此论。

至于“良知自我坎陷”的动力则是良知（天心）为了在知识物中实现自己不容已而必然坎陷暂离自身；其坎陷后的特征则是与物“为二为内外”，为一“客化而静化”之了别心；其坎陷后的结果则是成就知识系统，再对“知识行为如何成知”加以反省而成功知识论，使“知识方法、逻辑、数学、纯几何，乃至一切知识条件皆有安顿”。同时，因良知天心自我决定贯穿于“知识行为”中以成就知识系统，此知识系统源自天心之决定并统属于良知之天理，对此加以反省即可成功道德形上学。牟先生非常自诩，认为“良知坎陷说”能够纳知识宇宙于行为宇宙中，解决儒学在知识问题上的遗漏与不足，此义不惟阳明“致良知教”无之，就连朱子向外穷理之格物致知之学亦无之。[1]的确，“良知自我坎陷说”不仅是牟先生对阳明良知学说所作的全新解释与根本改造，亦是对整个儒学所作的全新解释与根本改造。

牟先生遇到的压力不仅是儒学不能开出知识系统的压力，还遇到儒学不能开出民主政治的压力。依牟先生，民主政治同知识系统一样同是中国文化走向现代之所需，而又不能拼盘式地将民主拿过来，故牟先生仍像

[1] 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，第245—265页。

解决知识问题一样用“良知坎陷说”来解决中国政治的发展问题。在牟先生看来，西方民主政治的根本精神是在“分解的尽理之精神”统摄下的“理性之架构表现”与“理性之外延表现”。所谓“分解的尽理之精神”，是指“知性主体”以个别观解之认识心认知外在事物，以形成普遍偏至的概念体系与知识系统。所谓“理性之架构表现”是指“从自己主位中推开而向客观方面想，自己让开，推向客观方面，……推向客观方面要照顾到各方面，而为公平合理之鉴别与形成……”[1]所谓“理性之外延表现”是指形式性的思维，在此形式性思维中形成关于自由、平等、权利、契约、架构、主权、法治、权力分立等形式概念，依此形式概念建立起使人成为“权利存在”与“政治存在”的外在舞台和纲维网，以实现“政治之自性”，即建立起民主的政治法律制度。然依牟先生，这些“分解的尽理之精神”、“理性之架构表现”和“理性之外延表现”均为西方文化之特色，乃中国文化所无，中国文化的特色是“综合的尽理之精神”涵盖下的“理性之运用表现”和“理性之内容表现”，那么，在中国如何建立体现西方文化精神的民主制度呢？牟先生的解决办法仍是“良知坎陷说”，不过是比前述更加哲学化、更加精密的“良知坎陷说”。在牟先生看来，要在今天解决中国文化在政治上的困局，就必须从“综合的尽理之精神”转出“分解的尽理之精神”，从“理性之运用表现”转出“理性之架构表现”，从“理性之内容表现”转出“理性之外延表现”。这里

[1] 牟宗三：《政道与治道》，第261页，台湾学生书局，1987年7月增订新版。

所谓"转出"，照牟先生的话来说就是"曲通"，而"曲通"就是"转折的突变"，"转折的突变"就是"逆"，"逆"就是"要求一个与其本性相反的东西。这显然是一种矛盾。它所要求的东西必须由其自己之否定转为逆其自性之反对物始成立"。[1]这一"逆"的"转出"、"曲通"过程"非逻辑推理所能尽"，而是一"辩证发展的必然性"。[2]这里所说的"转出"、"曲通"、"转折的突变"、"逆"、"辩证发展的必然性"实际上就是"坎陷"，不过这些说法更富于哲学性、更精细罢了。正如牟先生所说：

> 民主政体之出现……可以把它联系于道德理性上。唯此政体既是属于客观实践方面的一个客观的架子，则自不是道德理性之作用表现所能尽。观解理性之架构表现与政体直接相对应。但此政体本身之全部却为道德理性所要求……此即表示欲实现此价值，道德理性不能不自其作用表现（运用表现）之形态中自我坎陷，让开一步，而转为观解理性之架构表现。当人们在此架构表现中，遂见出政治有其独立的意义，自成一独立的境域，而暂时脱离了道德，似与道德不相干。在架构表现中，此政体内之各成分，如权力之安排、权利义务之订定，皆是对等平列的。因此遂有独立的政治科学。[3]

[1] 牟宗三：《政道与治道》，第56—57页。

[2] 牟宗三：《政道与治道》，第57页。

[3] 牟宗三：《政道与治道》，第59页。

在这里，"良知坎陷"的主体"良知"换成了"道德理性"，"良知坎陷"变成了"道德理性坎陷"。在牟先生看来，"良知"与"道德理性"是没有区别的，是同质性概念，故在牟先生的著作中二者经常换用。

牟先生在50年代主要是从科学（知识论）与政治（民主政体）的角度提出"良知坎陷说"，在70年代作《现象与物自身》一书，又从哲学本体论的高度再次提出"良知坎陷说"。在牟先生看来，中国哲学当下承认人有"智的直觉"，故人虽有限而可无限，能证成"物自身"，从而能建立起"无执的存有论"。西方哲学不承认人有"智的直觉"，故人有限而不能通于无限，不能证成"物自身"，只能建立现象界的"执的存有论"。正因为中国哲学建立的存有论无"执"，故中国哲学揭示之本体——知体明觉——可"无而能有，有而能无"，即既可"上达"又可"下开"，二者"通而为一"。具体说来，"执的存有论"可以由"无执"的"知体明觉"开出，"执的存有论"成就的是科学知识之精神——知性，故"知性"可由"知体明觉"开出。如是，牟先生提出了"良知坎陷"的另一种说法——"由知体明觉开知性"。"知体明觉"牟先生在该书《序言》中又称为"自由无限心"，故"由知体明觉开自性"亦即"由自由无限心开知性"。牟先生说：

知体明觉不能永停在明觉之感应中，它必须自觉地自我否定（亦曰自我坎陷），转而为"知性"；此知性与物为对，始能使物成为"对象"，从而究知其曲折之相。它必须经由这一步自我坎陷，它始能充

分表现其自己，此即所谓辩证的开显。[1]

又说：

> 知体明觉之自觉地自我坎陷即是自觉地从无执转为执。自我坎陷就是执。坎陷者下落而陷于执也。不这样地坎陷，则永无执，亦不能成为知性（认知的主体）。它自觉地要坎陷自己即是自觉地要这一执。[2]

牟先生认为正是经过这一坎陷、这一执，知体明觉就从原来无知相、无意相、无物相的神感神应的我变为一逻辑的、形式的、架构的、有我相的思的我（思维主体），亦即由无执的有变为思的有、形式的有（执的有）。亦正是经过这一坎陷，知体明觉转成了"认知主体"，成就了科学知识。在这里，良知即是"知体明觉"和"自由无限心"的同义语，牟先生对良知的解释非常广泛，如智的直觉、无我相之真我、天心真心都可以同良知互换。

以上简述了牟先生的"良知自我坎陷说"，由此简述可知，此说深受黑格尔哲学影响，牟先生自己即承认，所谓坎陷是黑格尔意义上的"辩证的开显"而非康德意义上的"辩证的开显"。[3]在《生命的学问》一书论及黑格尔的文章中，牟先生对黑格尔哲学进行了批判的反省和接纳，可以说牟先生的"良知自我坎陷说"是由黑格尔的异化学

---

[1] 牟宗三：《现象与物自身》，第122页，台湾学生书局，1990年。

[2] 牟宗三：《现象与物自身》，第123页。

[3] 牟宗三：《现象与物自身》，第122页。

说直接启发而来。牟先生首先肯定黑格尔哲学的精华是"辩证的综合",即"辩证表示在精神表现过程中义理的滋生与发展"[1],但牟先生认为黑格尔逻辑学中的辩证是同质的辩证,不落于具体,而"辩证必须落于具体,有异质的成分",[2]故牟先生批评黑格尔的《大逻辑》是对辩证法的误用。但在这里,我们已看到了"良知坎陷说"理路的原型——精神发展的"辩证综合"。然牟先生真正推崇的是黑格尔的历史哲学,因黑格尔的历史哲学是精神"辩证综合"的具体表现,体现了一种涵盖了国家、法律、艺术等具体内容的人文精神,[3]辩证法异质的成分正落于此历史人文世界中来表现,即在此历史哲学中,形成了黑格尔的异化学说。(黑格尔的异化学说是指"绝对精神"因其内在矛盾自我外在化为一种与其本性相反的否定力量,并在此否定性的对立中确认自身。此异化过程即是一"绝对精神"辩证对立发展的过程,国家、法律、艺术等正是"绝对精神"异化的结果。)牟先生在《论黑格尔的辩证法》一文中,完全用黑格尔异化学说的理路表达了"良知自我坎陷说"的内容。在牟先生看来,"黑格尔从精神发展上讲辩证,与儒家的道德实践最恰当"。[4]所谓良知,就是精神在辩证发展过程中自觉地从浑然一体的精神生命中提炼出来使自己处于"主体"地位而成为"纯精神"。[5]良知虽

[1] 牟宗三:《生命的学问》,第172页,台湾三民书局,1991年第6版。
[2] 牟宗三:《生命的学问》,第173页。
[3] 牟宗三:《生命的学问》,第173—175页。
[4] 牟宗三:《生命的学问》,第225页。
[5] 牟宗三:《生命的学问》,第222页。

是人类道德实践之源，但良知体现的是圣贤人格的主体精神，故精神的辩证发展要求：

> 道德的实践，经过思想主体之转出而通于自然以致其广大，复转出客观精神来，以通于历史文化以致其人文方面的广大。此须良知天理从独体的道德人格中之道德主体再委屈自己降下，来转而为“政治的主体”，这一步自觉是对良知本觉的神智妙用之否定，因这个否定而成为政治的主体与政治的客体对立。在这种主客体的对立中，国家政治法律才能积极地建立起来，因而能实现客观的价值。……历史发展中某一个阶段停在那里，而良知天理创造不会停在那里。它虽是要冷静下来而转成为思想主体，委屈自己而成为政治主体，但它是自觉地如此。这种冷静与委屈，亦是良知之用，亦是良知天理合该如此。这在精神表现之辩证发展中，必然要贯通地有机地发展出来。[1]

在该文结束时，牟先生明确道出对黑格尔“辩证综合”的思想要“保留其精华，提之以儒家学术为纲领，而吸取黑氏之骨络以充实此纲领”，以实现“中西学统之会通”。[2] 可见，牟先生正是用黑格尔精神发展的辩证法来表达“良知自我坎陷”的思想，而“自我坎陷”一词依牟先生

---

[1] 牟宗三：《生命的学问》，第225—227页。

[2] 牟宗三：《生命的学问》，第227页。

自注是"Self-negation",[1]此词正是借自黑格尔的异化学说。[2]

牟先生的"良知坎陷说"除受到黑格尔异化学说影响外,还受到佛教《大乘起信论》"一心开二门"思想的影响。对"一心开二门"的思想,牟先生推崇备至,认为具有普遍的适用性,可以适用于儒学以及其他学术系统。牟先生说:

> 一心开二门的架构……是哲学思想上一个很重要的格局。这个格局非常有贡献,不能只看作是佛教内的一套说法。我们可以把它视为一个公共的模型,有普遍的适用性,可以拿它来对治一个很重要的哲学问题。[3]

又说:

> 顺着大乘起信论"一心开二门"之提出,我们今天主要要说明的,是这个"一心开二门"的架构在哲学思想上的重要性。因为就哲学发展的究极领域而言,这个架构有其独特的意义。我们把它看成是一个普遍性的共同模型,可以适用于儒释道三教,甚至亦可笼罩康德的系统。[4]

---

[1] 牟宗三:《中国哲学十九讲》,第297页,台湾学生书局,1983年。

[2] 见杨祖汉《论余英时对新儒学的批评》一文,载《儒学与当今世界》,第166页,台湾文津出版社,1994年。

[3] 牟宗三:《中国哲学十九讲》,第291页。

[4] 牟宗三:《中国哲学十九讲》,第298页。

那么，牟先生是怎样用"一心开二门"的架构来适用儒家"致良知教"的呢？牟先生说：

> 对着良知直接呈现的，是事事物物之在其自己；而当它一旦面对感性与知性主体时，则转成现象，这些现象可以透过时空形式来表象，亦可经由范畴来决定，它们是属于"自然因果性"所决定的。这种两种面向的呈现，不就等于佛教所说的"一心开二门"吗？[1]

牟先生此意，是指良知开出物自身门与现象门，正如《大乘起信论》言一法界心开出真如门与生灭门。在牟先生看来，现象门依止于良知而有，但这是"一种间接的依止关系，其中有一曲折"，这一曲折是良知在实践中自觉的"自我坎陷，是一种自觉的陷落下来，亦即是自觉的自我否定"。[2]用蔡仁厚先生对此"良知开二门"进行诠释的话来说就是："良知要做一步'自我打开'的工作，使自己开为两层：一层是道德心（德性主体），亦即良知自己；二层是认知心（知性主体），这是良知自觉地坎陷自己而转出来的。"[3]此即良知开出德性门与知性门。在《现象与物自身》一书中，牟先生提出可由"自由无限心"开出"两层存有论"，即"无执的存有论"（本体界的存有论）与"执的存有论"（现象界的存有论），而"执的存有

[1] 牟宗三：《中国哲学十九讲》，第308页。

[2] 牟宗三：《中国哲学十九讲》，第296—297页。

[3] 蔡仁厚：《新儒家的精神方向》，载《当代新儒家》一书，第235页，封祖盛编，北京三联书店，1989年

论"正是由"自由无限心"经过其"权用"将物自身"推出去"成为现象而开出。这显然是"良知自我坎陷开二门"的本体论说法。由上可见，佛教"一心开二门"的思想贯穿在牟先生对本体与现象的整个思考中，对牟先生的影响非常巨大，是牟先生哲学体系的基本框架，亦是"良知坎陷说"的基本框架。

至于康德哲学对牟先生"良知坎陷说"的影响，主要是提供了一个"超越的分解系统"，牟先生的整个哲学都是在此分解系统中展开的，"良知坎陷说"亦不能例外。牟先生希望用"良知坎陷说"来打通本体界与现象界，来安立两层存有论，来沟通德性与知性，来会通中西哲学，其整个理路都是在康德批判哲学的分解系统中进行的。可以说，没有康德哲学就没有牟先生的哲学，也就没有"良知坎陷说"。康德哲学对于"良知坎陷说"的影响无论怎样估计都是不会过高的。

"良知坎陷说"不只是一种哲学理论，同时也是一种政治理论，并且带有强烈的政治实践意味，直接关涉到现代新儒家所说的"新外王"——科学和民主。牟先生所说的由道统开学统和政统（独立的知识之学与民主的政治制度）、本中国内圣之学解决外王问题、返本开新完成儒家学术的第三期发展，都是在"良知坎陷"的意义下来说的。牟先生将科学民主的新外王看作是儒家第三期发展即当代发展的使命，并且看作是对儒学现代发展的挑战与考验，如此，"良知坎陷说"在牟先生以及现代新儒家政治思想中的地位和意义就可想而知了。

（二）王阳明良知学说与牟宗三良知学说之同异

前面已言，牟先生在对阳明的良知学说进行解释时，是很符合阳明学的精神的，如牟先生谓良知是"超越的本然的道德心"，良知明觉"不是认知外在的理"，而是"决定一应当如何之原则"；良知即活动即存有，是道德实践和一切存在的根据；良知是"即寂即感，神感神应之如如实现之的'智的直觉'"，"致良知"是"逆觉体证"，良知只决定行为当否而不成就知识系统。又在《王阳明学行简述》一文中，牟先生谓"良知，一体之仁心真心，必经过大剥落后之大开悟，而后证现。在此大剥落后之大开悟中所证者，自始即无人我之界、物我之限，顿时即涵盖乾坤而为人生宇宙之大本，此即阳明咏良知诗所谓'无声无臭独知时，此是乾坤万有基'也"。[1]牟先生对阳明良知学说的诠释很多，仅举几例，即可知牟先生深得阳明良知学说精义。又，牟先生判陆王为正宗，程朱为歧出，是在深入真切了解"陆王心学"义理的基础上作出的，亦甚符合阳明关于"致良知教"是"真圣门正法眼藏"的说法。是故，如果将牟先生对阳明学的解释以及对宋明儒学的判教看作是牟先生良知学说的一个组成部分，那么，正是在这一点上，牟先生的良知学说与阳明的良知学说是相同的。

[1] 牟宗三：《生命的学问》，第165页

然而，牟先生不只是一个儒学思想史家，而是一个具有原创精神的儒家哲学家；牟先生的学术贡献不只在儒学思想史的解释上，更在自己独创的思想体系上。正是在牟先生自己独创的思想体系上，牟先生的良知学说与阳明的良知学说形成了巨大的差异。具体说来，正是牟先生独创的"良知坎陷说"，即牟先生独特的良知学说，与阳明的良知学说形成了巨大的差异。这些差异主要体现在以下五个方面：

1. 在对"良知"理解上的差异

牟先生的"良知坎陷说"将"良知"理解为一西方哲学意义上的理性概念，如在"良知坎陷说"中，"良知"有时被等同于"道德理性"（康德意义上），有时被等同于"绝对精神"（黑格尔意义上），但不论是在康德意义上还是在黑格尔意义上，牟先生都是从西方哲学"理性"的进路来把握"良知"。也就是说，牟先生或是从康德"超越分解"的"批判理性"进路来把握"良知"，或是从黑格尔"辩证综合"的"辩证理性"进路来把握"良知"，"良知"在牟先生"良知坎陷说"的体系中成了一个"理性概念"。然而，按照王阳明的良知学说，"良知"绝不是西方哲学意义上的"理性概念"。首先，虽然康德所说的"道德理性"具有判断是非善恶决定行为当否的作用，但"道德理性"不即是"良知"，因为阳明所说的"良知"具有"存在论"的意义，而非平面分解的理性概念所能尽。然在"良知坎陷说"中，牟先生更多地或者说主要地是在黑格尔意义上来理解"良知"，把"良知"看作一抽象的、普遍的、能动

的、辩证的、发展的精神实体，或者说绝对理念。"良知"在实践中不容已地为实现自己自动地否定自己、自觉地坎陷自己而开出同自己异质的知性和现象界，正犹绝对精神在辩证的发展过程中否定自己而异化为自然界、国家、法律和历史。在这里，"良知"被看作是一个普遍而能动的"辩证理性"概念。然依阳明的良知学说，"良知"绝不如此。在阳明看来，"良知"首先是一生命境界，而非理性概念。阳明曰："心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。"[1]又曰："良知即是未发之中，即是廓然大公、寂然不动之本体"，故良知"有发而中节之和，感而遂通之妙"，[2]能"动而无动，静而无静"，达到"无前后内外而浑然一体者"。[3]可见，"良知"是超理性的活泼泼的生命境界，非僵硬的理性概念所能尽。复次，"良知"之本体是"情"，而非干枯的"理"，阳明曰："良知只是一个天理，自然明觉发见处只是一个真诚恻怛，便是他本体。故致此良知之真诚恻怛以事亲便是孝，从兄便是悌，事君便是忠。"[4]又，阳明虽认为"良知"具有超越性，是"天理之昭明灵觉处"，是"天植灵根"，是"造化的精灵"，良知"生天生地，成鬼成帝，与物无对"，[5]但此超越性并非如牟先生所理解的"良知"可以能动地从形上界辩证地发展（坎陷）至形下界而开出对立物（现象界），阳明所谓"良知"

---

[1] 王阳明：《传习录·中》

[2] 王阳明：《传习录·中》

[3] 王阳明：《传习录·中》

[4] 王阳明：《传习录·中》。

[5] 王阳明：《传习录·下》

的超越性只是说明“良知”是人生宇宙价值之源，而不具备从上到下从内到外辩证发展的功能。阳明谓“良知是《易》，其为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”[1]，故“良知”是一“活机藏”，而非建立在“否定之否定”上的“辩证发展”之必然性所能比拟。依此，阳明所说的“良知”与牟先生建立在黑格尔异化学说上的“辩证理性的良知”不可同日而语。此外，牟先生还在《现象与物自身》一书第七章中把“良知”等同于亚里士多德哲学中的“生成”概念，即等同于亚里士多德在解释事物“生成”时所说的“动力因”和“形式因”。牟先生说：“良知是实现孝行底‘形式因’与‘动力因’，只此还不够，还需有一‘材质因’，即经验的知识。”[2]因为只有二者合一，才能使“事亲”一事得以完成。然依阳明，“良知”并非是一“生成”概念，因而不是事物的“动力因”与“形式因”，不会“生成”事物。“良知”仅仅是如如地常觉恒照与事物相感通而成为事物之“明师天则”而已。可见，牟先生是从西方理性哲学的理路来理解“良知”，等“良知”为一理性的“生成”概念，这与阳明从儒家心性之学的传统理路来理解“良知”又有很大不同。

2. 在“致知”问题上的差异

众所周知，“致知”，在阳明看来就是“致良知”。阳明在《大学问》中云：“致知云者，非若后儒所谓充广其知识

[1] 王阳明：《传习录·下》。
[2] 牟宗三：《现象与物自身》，第441页

之谓也，致吾心之良知焉尔。"在阳明看来，"致良知"是功夫，此功夫是去吾心私欲之障蔽而复吾心天理之本体，使吾心常有主宰而恒照鉴物，以达天地万物一体之仁。故"致知"之"致"依阳明是"复体"、"明诚"、"逆觉体证"、"本心自识"之谓，用今语言之即是"使良知充分呈现至极扩充"之谓。显然，此"致知"之"致"不涉及到客观外在的知识问题，只涉及到"良知呈现"问题。正如阳明曰："须用'致知'之功，胜私复理。即心之良知更无障碍，得以充塞流行，便是致其知。"[1]又曰："良知本来自明。略加致知之功，此良知便自莹彻，些小渣滓，如汤中浮雪，如何能作障蔽。"[2]又曰："人心是天渊。心之本体，无所不该，只为私欲障碍，则天之本体失了。如今念念致良知，将此障碍窒塞一齐去尽，则本体已复，便是天渊了。"[3]然在牟先生"良知坎陷说"中，则不按照阳明意义上来理解"致知"，而对"致知"作了全新的解释，使"致知"具有了"开出"知识的含义。在《致知疑难》一文中，牟先生认为阳明"致良知"之一套与知识之一套完全是两回事，但知识又为吾人今日之所需，故需将知识一套纳入"致良知"一套来解决，其解决办法就是重新改造阳明的"致知"概念。在牟先生看来，"'致'字不单表示吾人作此行为之修养工夫之一套，且亦表示须有知识之一套补充之。良知天理决定行为之当作，致良知则是由意志律以实现此行为。然在'致'字上，亦复当有知识所知之事

[1] 王阳明：《传习录・上》。
[2] 王阳明：《传习录・中》。
[3] 王阳明：《传习录・下》

物律以实现此行为。依是，就在'致'字上，吾人不单有天理之贯彻以正当此行为，且即于此透露出一'物理'以实现此行为。是以在'致'字上，吾人可摄进知识而融于致良知教义中。要致良知，此'致'迫使吾人吸收知识"。[1]在这里，"致知"之"致"不再只是阳明学意义上的"复体"、"明诚"、"逆觉体证"、"本心自识"以及"呈现良知"，还包含了"致知识"、"致物理"的内容，即还包括了成就知识宇宙的内容。这一对阳明"致知"概念的"知识性改造"牟先生是通过"良知自我坎陷"的哲学理路来说明其合理性与可能性，但这同阳明建立在复体功夫上的"致知"概念已经有很大差别了。阳明谓"致知"非"充广其知识之谓"，而依牟先生，"致知"已含"充广其知识之谓"了。

3. 在"知行合一"问题上的差异

依阳明，"知行合一"是指通过"致良知"的功夫去除心中私欲私意，在知与行之间没有理性的计度作用，而达到一种复心之本体后的良知直接发用流行状态。故"知行合一"是"致良知"的结果，不关涉到外在的知识问题，其表现形态则是《大学》所说的"如好好色"，"如恶恶臭"。然依牟先生，把"行为宇宙与知识宇宙两者之融一"看作是"'知行合一'原则之一例"[2]，牟先生这里所理解的"知行合一"实际上是"良知与知识的合一"，即"良知自我坎陷"后自觉地与知识合一。因在牟先生看来，"行

[1] 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，第251页。

[2] 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，第250页。

为宇宙"是"良知之天理所断制者"，必须统摄"知识宇宙"于"行为宇宙"中使其合一才能达到儒家所说的"天地亦不外吾心之良知"境界，[1]此"行为宇宙"即是"良知宇宙"，故二者的合一即是"良知与知识的合一"。在这里，牟先生所理解的"知行合一"已包含了客观外在的知识，远非阳明所谓"知行合一之功正所以致其本心之良知"[2]意义上的"知行合一"可比了。若依阳明，牟先生所理解的"知行合一"所知之"理"是良知外之"理"，此即"析心与理为二"，是"心摄理"而非"心即理"。阳明在答顾东桥书中的一段话正可作牟先生"知行合一"说法的写照。阳明曰：

> 知不行之不可以为穷理，则知知行合一并进，而不可分为二节事矣。夫万事万物之理不外吾心，而曰必穷天下之理，是殆以吾心之良知为未足，而必外求于天下之广，以裨补增益之，是犹析心与理为二也。[3]

4. 在良知是否是"缘生法"上的差异

在儒学中，不存在"缘生法"或"缘起"的概念，亦不存在"缘起"的思想。"缘生法"或"缘起"的思想源于佛教，是"佛教解释事物存在的创发性概念"，[4]即用此概

---

[1] 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，第249—252页。

[2] 王阳明：《传习录·中》。

[3] 王阳明：《传习录·中》。

[4] 见霍韬晦先生释"缘起"、"缘生"条，载韦政通主编《中国哲学辞典大全》，第802页，台湾水牛出版社，1989年世界图书出版公司重印。

念来解释“生命的因果关系”和“每一个现象都是因果关系下的存在”[1]。故在佛家有业感缘起说、真如缘起说、赖耶缘起说等思想。然在阳明学中，“良知”只是一心之本体，天理之昭明灵觉；“良知”虽是“天植灵根”、“造化精灵”、“天地主宰”，但“良知”并不会“缘生”（生起）世界。“良知”与世界的关系只是一“感应关系”而非“因果关系”，只是一“价值上安立关系”而非“本体上缘起关系”，故“良知”只会与世界“感通”而赋予世界价值与意义，而不会在实体上“生出”世界。阳明曰：

> 我的灵明，便是天地的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辨他吉凶灾祥？天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。我的灵明离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此便是一气流通的，如何与他间隔得。[2]

此即是“良知”与世界感通依存义。又曰：

> 所谓格物致知者，致吾心之天理于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也。致吾心之良知于事事物物，则事事物物皆得其理矣。[3]

---

[1] 见霍韬晦先生释“缘起”、“缘生”条，载韦政通主编《中国哲学辞典大全》，第802—803页。

[2] 王阳明：《传习录·下》。

[3] 王阳明：《传习录·中》。

此即是“良知”赋予世界价值与意义安立世界义。故依阳明，“良知”与世界的关系是“心通物”、“心应物”、“心安物”的关系，而非“心生物”、“心开物”、“心统物”的关系。然依牟先生的“良知坎陷说”，是以佛教“一心开二门”的架构作为其“普遍适用的模型”，而“良知”在此架构中就变成了一个“缘生”概念，而不再是一个“感通”、“安立”概念。前面已述，在“良知坎陷说”中，“良知开二门”的思想是指：良知开出德性门与知性门，或者说自由无限心开出本体界与现象界。此正犹《起信论》一法界心开出真如门与生灭门相同。此“开出”正是《起信论》所说的“生起”，亦即佛家所谓的“缘生”“缘起”。《起信论》“一心开二门”思想是“建立起一个立体的自我”，以此“立体自我”之二分来说明如何“生起”染净之世界，故“一心开二门”思想是佛家真如缘起说与赖耶缘起说的综合，属于佛教“缘生法”的系统[1]。此“一心开二门”思想的根本理路依《起信论》所言是“心生则种种法生，心灭则种种法灭”，心外之宇宙世界无其客观之真实性，一切唯心所造。故“一心开二门”思想尊心而抑物，以物为心派生之附属物，只有在由心“生起”的意义上物才存在，即物由心生，境由心造。然依阳明，心物之间并无此“缘生”义，阳明曰：“心无体，以天地万物感应之是非为体。”[2]又据《传习录》载：

先生游南镇，一友指岩中花树问：“天下无心外

---

[1] 霍韬晦释“缘起”、“缘生”条，载韦政通主编《中国哲学辞典大全》，第808页。

[2] 王阳明：《传习录·下》。

之物，如此花树，在深山中自开自落，于我心亦何关？”先生曰：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂；你看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。”

按：此段是指心外之物（花树）不是缘心而生，而是与心交感；“天下无心外之物”不是佛家的“心生万法”，而是所谓“无体之心”与天地万物相感应。故阳明所说的良知本心“无体”，不是“立体自我”，不会缘生万物；《起信论》所说的一法界心“有体”，是“立体自我”，能缘生万物。牟先生依《起信论》“一心开二门”的架构建立“良知开二门”的架构，把“良知”等同于“一法界心”，是把“良知”纳入佛家“缘生法”系统，将“良知”变为一“缘生”概念，这与阳明在“感应”上来理解“良知”与“心”有根本的差异，是牟先生“援佛入儒”的一个具体表现。（《起信论》“一心开二门”的思想对儒家确实具有很大的吸引力，因其对善恶对立的世界力图作出根源性的解释，援“一心开二门”架构入儒并非自牟先生始，宋儒横渠朱子就曾援之入理学，形成“心统性情”的思想。然此思想毕竟佛学味太重，不甚符合儒家心性之学的精神，故刘蕺山特依阳明理路提出“心即性情”起而驳之。由此可见，儒学在吸取佛学精华时要格外小心，不能完全照搬使儒学改变其根本精神。）

5. 在“良知”可否“坎陷”上的差异

“坎陷”一词虽源自《易经·坎卦》“一阳陷于二阴其

性为险陷”之卦意，然牟先生则根据自己哲学的需要对“坎陷”一词作了独特的解释。此解释有狭义广义之分：狭义解释是在黑格尔和佛学意义上的解释，即把“坎陷”解释为黑氏异化哲学中的“自我否定”、“辩证发展”、“间接实现”、“转折上的突变”和佛学中的“执”；广义解释则是指一般意义上的解释，即把“坎陷”解释为“转折”、“曲折”、“跌宕”、“下落”、“暂退一步”、“转一个弯”、“委屈降下”、“自觉陷落”等。从“坎陷”狭义的意义上看，阳明良知学说中不存在此一问题，因阳明所说的“良知”不是黑格尔意义上的“绝对精神”，不会自我否定地辩证发展在转折的突变中间接地实现自己；“良知”更非佛教所说的“识心”，不会“执持”世界以“思”(Thinking)为其本质。[1]依阳明，“良知”无体无执：无体，故无发展突变；无执，故不以思为本。故在“良知”可否“坎陷”问题上，阳明良知学说不涉狭义的“坎陷”问题，只涉及广义的“坎陷”问题。在广义的“坎陷”问题上，阳明的思想非常清楚：“良知”是不可“坎陷”的，即“良知”是不可“转折”、“曲折”、“跌宕”、“下落”、“暂退”、“转弯”、“屈降”、“陷落”的。在阳明看来，“良知”是道，是天理，是心之本体，是天地主宰，是造化精灵，是人类行为的大则明师，故必须通过“致良知”的功夫除去私欲私意对“良知”的障蔽，使“良知”处于常觉恒照廓然大公的虚灵明觉状态，能在与事物交感接应中正确地判断是非善恶。故依阳明，“良知”只可“呈现”而不可“坎陷”，因为如果良知“下落”、“暂

[1] 牟宗三《现象与物自身》，第124页

退”而不能“常觉恒照”,“良知”就不能在应物中正确地判断是非善恶。阳明把“致良知”看作是“学问大头脑,是圣人教人第一义”[1],而“致良知”就是通过功夫使“良知”时时“呈现”而不“坎陷”,即:使“良知”不让开自己,不下陷自己,不曲折自己,不屈降自己,而是在应事接物中挺立自己,朗现自己,高扬自己,守住自己。阳明曰:“道即是良知。良知原是完完全全的,是的还他是,非的还他非,是非只依着他,更无有不是处,这良知便是你的明师。”[2]又曰:“尔那一点良知,是尔自家底准则。尔意念著处,他是便知是,非便知非,更瞒他一些不得。尔只不要欺他,善便存,恶便去。”[3]又曰:“良知之在人心,不但圣贤,虽常人亦无不如此。若无有物欲牵蔽,但循着良知发用流行将去,即无不是道。”[4]又曰:“随物而格,是致知之功,即佛氏之‘常惺惺’,亦是常存他本来面目耳。”[5]由上所引可见,所谓“依着他”、“不欺他”、“循良知发用流行”、“常存他本来面目”即是指“良知”只可“呈现”而不可“坎陷”。此义在阳明“致良知”思想中随处皆是,此处不再备举。此外,阳明“知行合一”的学说,也表达了“良知”只可“呈现”不可“坎陷”的思想。在阳明看来,知与行分离,是因为私欲将其隔断,而知行的本体本是合一的,故必须通过“致良知”功夫复知行本体,达到

[1] 王阳明:《传习录·中》。
[2] 王阳明:《传习录·下》。
[3] 王阳明:《传习录·下》。
[4] 王阳明:《传习录·中》。
[5] 王阳明:《传习录·中》。

"如好好色""如恶恶臭"的知行合一状态。因在此状态中"只见那好色时已自好了,不是见了后又立个心去好;只闻那恶臭时已自恶了,不是恶了后别立个心去恶"[1],中间没有理性的考量计度,良知是直接"呈现"而非"坎陷"的,故知行乃合一。然依牟先生,"良知"为实现自身而自觉地"陷落"为"知性"或"认识心"去认知物理世界以成就知识体系,此时知行之间已有一"理性的考量计度"在起作用,即阳明所谓"又立个心去好","良知"在此已"退后降下"而非"直接呈现"了。

复次,在《拔本塞源论》中,阳明亦从广义的意义上表达了"良知"不可"坎陷"的思想。《拔本塞源论》描述的实际上是人类良知"坎陷"的历史以及人类复归良知的信念。在阳明看来,唐虞三代之世,圣人"推其天地万物一体之仁以教天下",故能使人"克其私,去其蔽,以复其心体之同然"。当是之时,"无有闻见之杂、记诵之烦、辞章之靡滥、功利之驰逐",人们莫不以圣人之学为教,以成其德行为务,故"天下之人皆相视如一家之亲,而无有乎人己之分,物我之间",其原因正是在"复心体之同然,而知识技能非所与论也"。后三代衰,王道熄而霸道昌;孔孟没,圣学晦而邪说横。人们"日求所以富强之说,倾诈之谋,攻伐之计,一切欺天罔人,苟一时之得,以猎取声利之术",以致造成"斗争劫夺,不胜其祸,斯人沦于禽兽夷狄"。其后儒术虽得恢复于煨烬之余,但已不能挽回先王之道,而变为训诂之学、记诵之学、辞章之学,然"记

[1] 王阳明:《传习录·中》。

诵之广，适以长其敖也；知识之多，适以行其恶也；闻见之博，适以肆其辩也；辞章之富，适以饰其伪也”，致使千余年来，“功利之毒沦浃于人心之髓，习以成性”，以“济其私而满其欲”。在阳明看来，这是“良知”陷溺的现状，是不相信圣人良知之学的结果，但阳明并不悲观，而是认为总会有豪杰之士愤起而昌良知之学，人类定有复归良知的希望。阳明在该文结束时说：“所幸天理之在人心，终有所不可泯，而良知之明，万古一日，而其闻吾拔本塞源之论，必有恻然而悲，戚然而痛，愤然而起，沛然若决江河，而有所不可御者矣。非夫豪杰之士，无所待而兴起者，吾谁与望乎。”由该文可见，阳明认为“良知”是不可“坎陷”的，“良知坎陷”后的历史必复归于“良知呈现”的历史。

（三）牟宗三良知学说之定位及“新外王”评议

上节比较了王阳明良知学说与牟宗三良知学说之同异。由此比较可见，所谓同，是指牟先生在“解释”良知学说上的同；所谓异，是指牟先生在“独创”自己良知学说——“良知坎陷说”——上的异。对牟先生自己独创的良知学说而言，“同”不是主要的，因“同”不构成牟先生哲学体系的特质；“异”才是主要的，因“异”才使牟先生的哲学之所以成为牟先生的哲学。从以上比较阳明良知学说与牟先生良知学说五个方面的差异来看，即从“良知”理解上的差异、“致知”理解上的差异、“知行合一”理

解上的差异、良知是否是“缘生法”上的差异以及良知可否“坎陷”上的差异来看，阳明良知学说与牟先生良知学说的差异是非常巨大的，甚至可以说是本质性的，因为牟先生的良知学说以“良知坎陷说”为中心，欲从“良知”转出“知性”，从而“开出”民主，这已经从根本上脱离了阳明的良知学说（这是阳明良知学说中根本没有的甚至反对的），完全成了一套独立于阳明良知学说的哲学体系。牟先生提出“良知坎陷说”的目的，是欲会通中西哲学，但在此会通中，“良知”已经改变了性质，变成了西方形上学中的一个哲学概念，即变成了一个“思的有”(Thinking being)、“思的我”(Thinking self)、“思维主体”(Thinking subject)、“形式的有”(Formal being)、“形式的我”(Formal self)[1]，而“良知”已经不再是阳明所理解的“良知”了。牟先生自谓自己的哲学是“从上面说下来”，即是一自上而下的形上学言说系统，“良知自我坎陷”就是“从上面说下来”的最好例证，然依阳明的良知学说不是“从上面说下来”，而是“由下而证上去”，即由功夫逆觉体证上达本体。阳明反对只从语言上来讲说“良知”，而强调应由功夫致其“良知”。阳明说：“良知本是明白，实落用功便是。不肯用功，只在语言上转说转糊涂。”[2]故功夫可以说是阳明良知学说的血脉命根，阳明晚年专提“致良知”就是用“功夫”来贯穿其整个学说，阳明学可以说就是“良知的功夫学”。然依牟先生，“从上面说下

---

[1] 牟宗三，《现象与物自身》，第124页

[2] 王阳明，《传习录·下》。

来”建立起“良知自我坎陷”的言说系统，其说虽有其独到的理路，但却在其中消解了“功夫”问题，这又是阳明良知学说与牟先生良知学说的又一根本区别。又，阳明的良知学说是一“实践的良知学”而非“理论的良知学”，其目的是通过“致良知”的功夫成就圣贤人格，而非通过概念的逻辑推演建构一形而上的哲学体系，这又是阳明良知学说与牟先生良知学说的一大区别。最后，阳明的良知学说是一“生命的智慧学”而非“道德的形上学”，阳明贬龙场居夷处困，超脱得失荣辱，化解生死一念，居石穴澄默俟命中夜大悟圣人之道吾性自足，由此悟建立起自己的良知学说。故阳明的良知学说实含有一彻透生命超脱生死的深刻智慧，而非仅是从道德的进路成就形上学。阳明《四句教》中的第一句“无善无恶心之体”即是此超脱生死之生命智慧及其大悟所得之无执化境的确证。而牟先生的良知学说属于他所建构的“道德形上学”，与阳明建立在“生命智慧学”上的良知学说具有很大的不同。职是之故，通过阳明良知学说与牟先生良知学说的比较，我们可以得出一个结论：因牟先生的良知学说是“接过”阳明的良知学说来说，在“解释”阳明学上与阳明良知学说有许多相同，并在儒家心性之学中判陆王为正宗，故牟先生的良知学说不失为一种“陆王学”或者说“王学”。但牟先生在其独创的“良知坎陷说”中完全按照自己糅合了黑格尔哲学、康德哲学、佛教的《起信论》以及亚里士多德哲学的思想体系来建构自己的良知学说，使自己的良知学说在许多地方甚至从根本上背离了阳明的良知学说，把阳明的良知学说改造成了一种能

开出知性与民主的思辨言说体系上的哲学形上学，从而使不能“坎陷”的良知陷落下降而走到自己的反面。牟先生这种对阳明良知学说的改造可以说是对阳明良知学说的根本性与实质性的改造或者说转向，正是在这个意义上，本文判牟先生的良知学说为“王学之歧出”，是王学的“别子为宗”。如此“判教”的目的只是要说明，牟先生的良知学说只是自己一套特有的良知学说，此套良知学说固然有其独特的理路与价值，但其已经不是阳明本来意义上的正宗的“王学”了。

牟先生提出“良知坎陷说”的目的，是欲“本中国内圣之学解决外王问题”，此处所说的“外王”，是牟先生所谓的“新外王”，即科学与民主，具体说来就是建立在知性上的独立知识之学与对列之局上的客观政法制度。在牟先生看来，科学与民主是人类“共法”，“是每一个民族文化生命在发展中所共有”，故由中国内圣之学开出“新外王”不是“西化”，而是“自己文化生命之发展与充实”[1]。牟先生之所以会视科学民主为人类“共法”，是受黑格尔历史哲学的影响，认为“精神”本自圆满俱足，包涵一切德性和发展可能，历史不外是“精神本身表现之途程”，“精神”在其“内在的有机发展”中，“必在各民族之发展途程中一一逐步实现而无遗漏”[2]。中国在历史上虽未出现科学和民主，但在其文化之核心价值——良知——中已俱足，故由良知“坎陷”出科学民主只是良知

[1] 牟宗三：《略论道统、学统与政统》，载《牟宗三新儒学论著辑要》，第90页，郑家栋编，中国广播电视出版社，1992年。

[2] 牟宗三，《历史哲学》，自序，台湾学生书局，1988年第9版。

之自我实现而非“西化”。正犹黑格尔“绝对精神”之辩证发展不分国家民族必然要在全世界实现自身一样。在这里，牟先生是将人类特定的历史文化内容掏空而从抽象的哲学理念上去看科学和民主，故只看到科学民主的普遍性而忽略了其特殊具体的历史文化形式。实际上，科学民主并非人类“共法”，而是西方历史文化长期发展的产物，深深打上西方文化的烙印，体现了西方文化的独特精神，是西方文化特质的集中表现。人类历史并非如黑格尔所言是普遍绝对之“辩证理性”在其矛盾发展的必然性中自我实现的历史，亦即非如牟先生所言是“良知自我坎陷”的历史，而是如《春秋经》所言是一“非理性”的历史，如《易经》所言是一“未济”的历史，故历史发展具有不可思议的吊诡性与无限多样的可能性，并非必然朝科学民主发展，而科学民主正是西方文化在此吊诡性与可能性中的一种特殊表现而已。此即意味科学民主只是西方文化的一种具体表现形式，不是人类历史在逻辑上必然发展的方向，如果某一民族的文化朝此方向发展，只能是“西化”而非是实现人类“共法”。牟先生将属于某一特定历史文化的东西通过哲学的抽象上升为普遍的人类文化形式，从而要求他民族的学术与历史朝此普遍文化形式发展，这也许正是牟先生的“良知坎陷说”在解决“外王”问题上的最大误区。

职是之故，在“良知坎陷”开“新外王”问题上，必须先问两个问题：即“该不该开”的问题与“能不能开”的问题。前一个问题涉及到儒学在未来的发展及保守其自性问题，后一个问题涉及到儒学的实质与特性问题。在“该

不该开"的问题上，本文的看法是"不该开"，因为儒学果能开出科学民主的"新外王"，必以丧失其自性为前提。如按牟先生的说法，"良知"要开出"知性"必须"坎陷"为"思的我"、"思的有"、"思维主体"、"形式的我"、"形式的有"，而这些恰恰是西方思想的本质特征，若"良知"果能开而出之，则"良知"即不成其为"良知"，而儒学内圣之学即变成了西方的知识论或知识之学了。这是因为科学民主体现的是西方文化的精神特质，与儒家内圣之学所体现的中国文化的精神特质在根本上互异，若将科学民主分解地吸收过来重建中国文化固可，若将其整个地由儒学转出则不可，因整个地由儒学转出则儒学即不成其为儒学矣，而"儒学第三期发展"发展出来的只能是"西学"。如果真有儒学开出科学民主的这一天，我们在世界上看到的将是"西学"和西方文化，儒学和中国文化已不复存在矣！在这里遇到一个吊诡：牟先生想由儒家内圣之学开出科学民主以树立儒家的自信与自尊，而结果却是以儒学丧失其自性变为"西学"而告终。这也许正是"理性的吊诡性"所起的作用吧。在"能不能开"的问题上，本文的看法亦相同："不能开。"因为"良知"在本性上是"智的直觉"，是判断是非善恶的"天则明师"，是"即寂即感神感神应"之"虚灵明觉"，是"动而无动、静而无静，与物无对"之心的本体，是"为道屡迁，变动不居，不可为典要"之满藏活机的"易"，"良知"的这一本性决定"良知"不可能变成与其本性相反的属于"思"(Thinking)的范畴，即变成"思的我"、"思的有"、"思维主体"，故亦不可能开出其本性中没有的"知性"，因而不能由"无执"变为

"执"以成就知识系统。又,"良知"在本性上是"实质性的"、"直贯性的",按牟先生的话来说,是"综合性的"、"作用性的"、"内容性的",而非"分解性的"、"架构性的"、"外延性的",故"良知"依其本性不可能变为"形式的我"、"形式的有"以及"形式因",因而不可能开出其本体中所无的"对列之局"的客观架构,即不可能开出建立在"形式平等"与"形式中立"上的政治法律制度。再究其原因,"良知"不是黑格尔异化哲学中的"精神"概念,不是佛教《起信论》"一心开二门"架构中的"一法界心",亦不是亚里士多德形上学中的"动力因",故"良知"不具有"在自我否定中辩证发展"的功能,不具有"一心缘生万法"的功能,不具有"借'材质因'生成事物"的功能,"良知"与世界的关系只是一种心物感应与价值安立的关系,而非"开出"("辩证发展"、"缘生"、"生成")的关系。职是之故,"良知"不能"开出"与其本性相违的知识之学与客观制度,建立在"良知"上的中国内圣心性之学(儒家"实质性的学问")不能"开出"科学和民主是理中之事。

牟先生在解决"儒学开新外王"问题上有两个误区:一是将儒学只狭隘地理解为以宋明儒学为代表的心性内圣之学;一是将"新外王"理解为西方的科学和民主。由于前一个误区,以经学为代表的整个汉学不在牟先生的视野之内,而汉学,特别是汉代今文经学系统中的《春秋学》和《礼学》,正是中国儒学传统中专讲客观制度的政治儒学,同时亦是"开出"了汉以后中国政治礼法制度的外王儒学。由于后一个误区,牟先生以"科学民主"为

中国文化发展的惟一标准和方向来衡量儒学，结果发现中国文化中两者皆无，而两者又为当今中国所需，故得出了中国只有道统而无学统、政统，今日须“开出”学统、政统的结论。在这里，如果我们化解了牟先生的两个误区，即不以宋明儒学为儒学的全体及儒学根本精神的代表，不把现代儒学所应开的“新外王”限定为“科学和民主”，那么，我们就会发现，儒学传统中有自己的学统——六艺之学，中国的一切学问都源于此；儒家文化中有自己的政统——大一统的政治礼法制度，此制度维系中国两千多年，创造了人类政治史上的奇迹。如此，学统就不再是指西方意义上的纯知识之学，政统就不再是指西方文化中的民主政体，二者皆由中国文化一根而发，今后儒学“开出”的“新外王”将是由此文化之根生衍出来的具有中国文化特色的学术系统与政治制度，而非体现西方文化精神特质的科学和民主。具体说来，今后将由儒家的政治儒学建构出具有中国文化特色的新的现代政治礼法制度，再由儒家的心性之学，特别是阳明心学造就出阳明式内外打通的事功人格以实践此理想而成就中国式的“外王”大业。

（四）结语：良知只可呈现而不可坎陷

现代人类的最大病痛仍如阳明当年所说是良知的障蔽与人心的陷溺。此病痛表现在知识领域，是知识爆炸、信息宰制，人心逐物而迷乱，良知放失而不归。知性识心驱除良知乘权作主而为生命主宰，工具理性压倒价

值理性俨然高居上位而为人类主人。此病痛表现在政治领域，则是民主的平面化、世俗化、私欲化、庸俗化，缺乏生命的深度与道德的高度，私欲假民主取得合理性与合法性，最大限度地追求私欲物欲已成为民主政治的最高理想。在此种情况下，良知已合法地深陷于私欲物欲中难以复其廓然大公之本然之明，私欲僭越了良知以致形式理性压倒了实质理性而成为现代政治中的胜利者与统治者。在现代，知识之广杂靡滥远非阳明所谓训诂记诵之学所能相比，今日政治中的"功利之毒沦浃于人心之髓习以成性"又与阳明所谓"声利之术""济其私而满其欲"不可同日而语！遗憾的是，牟先生在其"良知坎陷说"中看不到这种人类理性的吊诡性与人类私欲的乘权性，而是以天真的启蒙心态去追求理性主义的道德理想，殊不知"良知"一旦暂时让开自己，"知性"与私欲就会乘权作主，此"暂时让开"就会成为"永远让开"（如果不做"致良知"功夫复心之本体的话）。现代社会出现的信息宰制、技术统治、人性异化、意义丧失、生态危机、环境破坏以及马克斯·韦伯所说的现代"理性化的铁笼"，正是广义上基督新教"良知坎陷"后不能复其本体而知性私欲乘权作主的结果。正是在这个意义上，我们可以说现代化过程就是"良知坎陷"的过程。这一过程正在持续，这一过程产生的病痛正在加剧。职是之故，要对治现代人类的病痛，只有复归良知，挺立良知，呈现良知，扩充良知，而不能"坎陷"良知，因为只有这样才能打破现代"理性化的铁笼"，克服信息技术的宰制与人性生态的异化，给人类未来带来希望。具体说到儒学的现代发展，

并非如新儒家言是“内圣强而外王弱”，而是“内圣无而外王更无”，因此，儒学现代发展的另一当务之急就是复兴儒家的“内圣之学”，而复兴儒家“内圣之学”的关键则在于复兴阳明的“致良知教”，以阳明的“良知心学”造就出一代未被“理性化”异化的新人，再由这些新人本着良知之明去建树中国的外王大业，并解决当代人类面临的诸多问题。也就是说，用阳明“直贯的外王形态”来开出当代事功，在韦伯所谓“除魅”后无先知的时代造就一代“圣王合一”的“奇理斯玛”式儒者而“复魅”，使儒家心性之学内圣外王成德成圣的传统理想在今日成为可能，亦即使阳明致良知复心之本体的作圣功夫与生命追求在今日不再是概念推演与纸上空谈。夫如是，良知只可“呈现”不可“坎陷”的义理必然要落实到“回到王阳明”的学术要求，这就是本文在比较王阳明与牟先生良知学说时反省牟先生“良知坎陷说”所得出的结论

第 2 章

政治儒学与中国儒学传统

第一节　政治儒学的渊源、特征及与西学的关系

(一)儒学两大传统的消长

儒学有两大传统，一为心性儒学传统（即生命儒学传统），一为政治儒学传统(即制度儒学传统)。在儒学发展的过程中，此两大传统相辅相成，各尽其用，共同安立着中国人的生命存在，维系着中国社会的稳定和谐。但是，宋明以降，心性儒学偏盛，政治儒学式微，其结果内圣有余外王不足，外王开不出而内圣亦终将走向枯寂。时至今日，心性儒学偏盛之局仍未消失，现代新儒学遥

承宋明儒学余绪将心性儒学推向高潮，把儒学改造成了一种系统的生命形上学。现代新儒学重建儒学之功虽巨，但外王问题至今在义理上仍未得到完满解决，儒学与社会、政治和历史的关系已成了困扰当代儒学的最大症结。此一问题不解决，儒学之发展、中国文化之重建以及儒学对中国社会政治之转化和对当代中国历史之塑造皆为一句空话。职是之故，重新找回政治儒学传统，并在新的历史条件下创造性地诠释、重构、发展此一传统，已成为儒学发展的当务之急，同时亦是儒学改造中国与世界（开新外王）的先决条件。出于如此考虑，笔者在前两次新儒学会议提交的论文中曾指出儒学中存在着政治儒学传统，并提醒关心儒学现代发展的人注意并研究此一传统，但因语焉不详未能引起同道们的注意。故笔者愿借今次会议，顺着前两次会议的思路再进一步申论何谓政治儒学，并指出政治儒学在当代中国面临的诸多问题以及政治儒学在当代中国应起到什么样的作用。

（二）政治儒学是孔子创立的儒学传统

政治儒学源自孔子所作之元经《春秋》，以及重新解释之儒家经典《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》诸经。除《春秋》直接阐述孔子自创的政治思想外，其余诸经孔子都予以了政治性的解释，包含着丰富的政治智慧，奠定了政治儒学的基础。孟子继承了孔子政治儒学中的王道思想，荀子继承了政治儒学中的礼制思想，董子集大成之

公羊学与汉代今文经学创造性地发展了孔子的政治儒学，将政治儒学推到一个新的阶段，有效地解决了春秋至汉五百年间中国社会转型所渴求的政治文化复位与政治制度重建问题。其后，隋之王通拟孔作经，弘扬政治儒学而创立河汾之学，由其诸弟子传播实践，开出了以贞观之治为代表的大唐盛世。降及宋明，大儒辈出，治《春秋》、讲《尚书》、崇功利、言政治者大不乏人，且有《通鉴纲目》、《大学衍义》、《周官新义》等经世治国之作，但其根本路向则因回应佛家生命信仰之挑战向内圣一面充量发展，其向内之根本精神形成了灿烂辉煌的心性儒学；然亦正是因为此一原因，宋明儒学未能接上孔子开出的政治儒学传统，致使政治儒学不被重视而逐渐衰落，宋明两朝亦因之不如汉唐之盛而势衰力弱。明末，顾、黄、王诸大儒通过现实与学术之痛切反省欲重新接上政治儒学传统，无奈势运难回，壮志未酬。清人入关，清儒所崇尚之古文学完全沦为为专制服务的意识形态，丧失了儒学批判政治与改造社会的功能；而以公羊学为代表之今文经学虽欲恢复政治儒学传统，革除积弊，改造政治，然机缘尚未成熟，政治儒学之研究只能停留在公羊条例发微的阶段，未能形成深厚切实的政治理论，虽有促进戊戌变法之功，但尚不能发为规模宏大纯正的政治实践。其后，西学东渐，孔家店被打倒，军阀阉割儒学为帝制服务，革命狂潮席卷全国，遂使近百年来崇尚儒学的人对儒学的政治功能讳莫如深，不敢亦不愿再言政治儒学，故使政治儒学的传统在人们心中消失。时至今日，现代新儒学的基本精神是从生命存在上对西学进

行回应，从道德心性上对儒学进行反省，虽使儒学在今日再造辉煌，但其极端心性化、生命化、内在化、形上化的倾向却使政治儒学的传统更加失落，致使国人对现代新儒学的了解只知儒家有心性儒学传统，而不知儒家有政治儒学传统。这种情况至今尤盛，以致有人判定儒学只是为己之学，不应越过生命心性范围去考虑社会政治事务。

以上是对儒家政治儒学传统的简要叙述。总之，在中国儒学发展史上，确实存在着孔子创立的政治儒学传统，此传统区别于心性儒学而为一博大纯正之儒学类别，在历史上对中国社会政治的转化与改善作出了巨大的贡献。关于政治儒学是孔子创立的儒学传统需要作详细的说明论证，本人已专撰《公羊学引论》一书详论之，此处不再说明。

（三）政治儒学的基本特征

政治儒学的基本特征主要体现在政治儒学与心性儒学的区别上，此区别有以下几个方面。

1. 政治儒学依据的是政治理性而非道德理性

心性儒学是以人类道德生命为关怀对象，故心性儒学所依据的是道德理性；政治儒学是以人类政治社会为关怀对象，故政治儒学所依据的是政治理性。政治理性与道德理性不同，主要表现在政治理性与道德理性相比具有客观性、现实性、结构性与总体性。所谓政治理性的

客观性，是指在解决社会政治问题时，必须把思考的重心放在个人心性之外的社会政治中，从社会政治本身的特性和要求来思考问题，而不把社会政治简单地看作是生命心性直接外化开出的结果，从而承认社会政治有其独立存在的价值与自性，非主观之道德理性所能涵摄与化约。政治理性的客观性区别于道德理性的主观性。所谓政治理性的现实性，是指在解决社会政治问题时，必须在价值的观照下尊重经验事实，把社会政治看作一复杂多样而又生动自为的具体存在，从社会政治的实际要求出发来参照理念谨慎圆融地解决现实问题，而不是从纯粹思辨的、形上的、超越的、理想的、浪漫的政治观念和思想体系出发来无弹性地解决社会政治问题。政治理性的现实性区别于道德理性的超越性。所谓政治理性的结构性，是指在思考社会政治问题时，必须使心灵向世界与历史开放，在世界横向的架构联系和过去、现在、未来的时间关联中来考虑问题，而不是把世界与历史直线般地化约在自己的生命心性中，又直线般地用超越世界与历史的心性去思考解决社会政治问题。政治理性的结构性区别于道德理性的直线性。所谓政治理性的总体性，是指在解决社会政治问题时，必须考虑到此一事物与彼一事物之间存在着有机的内在联系，事物是在整体的关联中存在，若只从某一事物或某一原因着眼而不从总体的关联着眼来解决问题，问题则不能从根本上得到解决。政治理性的总体性区别于道德理性的单一性。

以上是政治理性区别于道德理性的四个方面，此外，政治理性产生于人类群体生活中的制度性焦虑，道

德理性则产生于人类个体生命中的存在性焦虑；政治理性解决的是如何安顿人类群体生命的问题，道德理性解决的则是如何安顿人类个体生命的问题；政治理性要求通过设计制度与建立教化来对治转化人的气质之性；道德理性则要求通过主观证悟与身心修为来对治转化人的气质之性；政治理性是性智与量智之结合，道德理性则纯是性智之发用。政治理性与道德理性有如此巨大的区别，故政治理性作为人类所固有的理性形式是政治儒学得以成立的人性依据。

2. 政治儒学开出的是政治实践而非道德实践

政治儒学依据的是政治理性，政治理性之发用落实就是政治实践。政治实践与道德实践存在着很大的区别，主要体现在四个方面。一、改造对象不同：政治实践强调的是主体对客体的改造，即参与政治实践活动的人对外在于其心性生命的社会政治实体进行改造；道德实践强调的则是主体对自身的改造，即参与道德实践活动的人对自身内在的心性生命进行改造。二、承担主体不同：政治实践的承担主体是作为阶层的群体，在古代是“士”的阶层，在今日亦仍然是新的“士”的阶层；道德实践的主体则是独对天道进德修业的个人。三、追求目标不同：政治实践追求的目标是受特定历史文化制约的有限之善，即在特定时代的群体生活中相对于人类为善的能力所能达到的政治之善，如古代追求受神意、道德、习惯、宪章约束的君主制，现代追求受民意约束的民主制，君主制民主制均是有限之善；而道德实践追求的目标则

是不受任何历史文化制约的绝对之善，即康德所说的"最高善"(bonum consummatum,das hochste Gute),这种善任何人在任何时代通过修为均能达到。四、实现目标的手段不同：政治实践实现目标的手段是凭借群体的有组织的活动，由此活动凝为一种强制性的力量，以此强力推动目标的实现，即用善的有组织的制度化的力量来克制恶的有组织的制度化的力量；道德实践实现目标的手段则是通过个人内心的道德觉悟和自由决定达成目标，不靠任何组织化与制度化的力量来实现善。

政治儒学开出的政治实践是实现儒家政治理想的关键所在，历史上的儒家人物正是在历史可能的条件下怀抱着儒家的政治理想发为政治实践，使儒家的政治理想在特定的历史条件下得到了有限的大体落实，汉初一代，今文学家复古更化以经术缘饰吏事，转化汉室纯任暴力之严酷统治，与王通群弟子辅佐唐太宗打天下治天下，开出贞观之治即是明证。

3. 政治儒学优先考虑的是完善制度而非完善个人

政治儒学产生于制度性的焦虑。所谓制度性的焦虑，是指人类社会政治、法律、道德、经济、习俗等制度出现总体性的失范崩溃，人类社会生活缺乏共认的行为规范导致社会动乱而引起的焦虑。制度性的焦虑同存在性的焦虑一样是人类永恒的焦虑，是根源于人性对公正秩序与和谐社会的追求。中国春秋至汉五百年间周文疲惫礼崩乐坏天下大乱就是这种总体性的制度失范崩溃，因此引起的焦虑即是制度性的焦虑。孔子作《春秋》为天下

后世制义法，拨乱世反之正。（司马迁谓《春秋》乃礼义之大宗，康有为谓《春秋》为"大孔会典"，可证《春秋》为孔子改制立法之制度大源。）一代代公羊家努力阐明《春秋》奥义并积极参与政治实践欲使孔子制定的"春秋制"落实到人间，都是企图在社会中建立公正和谐的政治秩序，从而化解因礼崩乐坏引起的制度性焦虑。所以，我们说政治儒学产生于制度性的焦虑。（政治儒学所依的经典是《春秋》经，《春秋》是孔子为改制立法拨乱反正而作，故《春秋》经中最强烈地表达了孔子的制度性焦虑。）

正因为政治儒学产生于制度性的焦虑，政治儒学最重视制度的建立，故政治儒学又可称为制度儒学。公羊家所谓"孔子改制说"最能说明政治儒学是一种"制度儒学"。公羊家称孔子改定郊制、夏时制、亲迎制、三田制、选举制、嫡子继承制，并称孔子改大一统制、通三统制、天子一爵制，这些制度通过公羊家的政治实践活动大部分在汉已实现，有的在汉以后的中国历史中已实现，有的则因为历史条件的限制部分实现或完全未能实现，如大一统制只是部分实现，天子一爵制则完全没有实现，但公羊家对"孔子改制说"如此重视，并认为孔子改制是《春秋》经的核心，足以证明政治儒学是制度儒学。政治儒学是制度儒学，同心性儒学是生命儒学有很大的区别，心性儒学只关注个体生命的成德成圣，即只关注从存在与道德上来实现生命的意义与价值，而政治儒学则把关注的重点放在创设和完善各种政治、法律、经济、道德和文化制度上，即如公羊家所说放在创设和完善礼乐刑政与婚丧嫁娶等制度上。

政治儒学之所以如此重视制度，是源于政治儒学对人性与制度的关系有一深切的认识。政治儒学产生于人类社会秩序最混乱、人心最痛苦的时代。在春秋242年中，弑君三十六，亡国五十二，争城以战，杀人盈野，人性的负面价值暴露无遗。鉴于此，政治儒学认为，根于人类气质之性产生的恶有其人性的基础，潜藏在人类本性深处不易消除，气质之性中蕴含着驱人作恶的强大力量，非有强大的外力支援单靠个人道德修养甚难转化气质之性而克服人性之恶。这种在政治领域中对治气质之性的"强大的外力支援"就是制度。在公羊家看来，制度是一种有组织的形式，故制度是一种力量；按照善的理念建立的有组织的制度即是一种善的力量。力量只有用力量去对治才能消除，气质之性的恶的力量只有用圣人制定的制度之善的力量去对治才能消除。故政治儒学把对治气质之性的希望放在圣人所制定的制度上，即放在孔子所改之"春秋制"上，强调必须用制度之善的力量来促使人向善。公羊家言《春秋》乃乱世之刑书、司马迁言《春秋》乃万世之仪表、又言不知《春秋》必蒙首恶之名即是此意。

然而，政治儒学并非只是消极地主张用制度迫人向善，而是更积极地强调在制度中来完善人性，即把制度看作实现人性正面价值的资具。在政治儒学看来，所谓制度，并非现代独立分隔的纯粹的政治法律制度，而是涵摄糅合着宗教精神、道德精神、艺术精神和政治法律精神的综合的礼乐制度。这种礼乐制度虽具有一种使人迁善的强大力量，但这种力量不是一种完全由外在打入

的刚性的力量，而是一种基于人类本性建立起来的使人性能调适上遂的柔性的力量；这种力量能使人在不感到强力压迫的情况下自发地遵守礼制的规定，并自觉到自己不是在被动地服从外在制度条例，而是在积极地通过循礼守制实现自己的生命价值，完善自己的道德本性。这种制度政治儒学叫做礼乐刑政之制，亦即公羊家所推崇的“王制”。（“王制”既是公羊家理想的制度，又是《礼记》中之一篇，为公羊后学发挥《春秋》礼制大义而作，康有为认为《王制》是《春秋》之“记”即是此意。）

由上所言，可知政治儒学优先考虑的是完善制度而非完善个人。这与心性儒学不同，心性儒学优先考虑的是完善个人，而不是完善制度。在心性儒学看来，完善个人是完善社会的先决条件，“三纲领八条目”在治国平天下的政治实践中具有排他的优先性就是最好的说明；并且，在完善人性的方法上，心性儒学认为要靠个体生命的证悟修为，而不靠外在的政治礼法制度。由此可见，政治儒学与心性儒学在对待制度的态度上与完善人性的方法上存在着非常巨大的差别。

4. 政治儒学体现的是政治批判而非道德批判

儒学自其产生之日起就怀抱着崇高的价值理想，以此崇高的价值理想观照现实世间就必然会引发一种对立紧张，此对立紧张上升到理念的高度就形成一种儒学所独有的批判精神。但是，由于儒学中存在着不同的传统，不同儒学传统体现的批判精神亦因之不同，也就是说，政治儒学体现的是政治批判的精神，心性儒学体现

的是道德批判的精神。那么，何谓政治儒学所体现的政治批判精神呢？所谓政治儒学所体现的政治批判精神是指政治批判具有与道德批判不同的客观性、整体性、群体性、制度性与历史性。先言政治批判的客观性，所谓政治批判的客观性是指政治批判依据的是一种不依个人主观道德心性为转移的政治所特具的自性，即依据政治所独有的价值理念与独立标准来对政治进行客观的批判，如公羊家用讥世卿兴选举的思想、嫡子继承的思想、大一统的思想、通三统的思想来对春秋汉之际的政治进行批判所依据的就是政治本身的特有价值与自性，与个人主观的道德心性无关，而心性儒学所体现的道德批判依据的则是主观的道德心性。次言政治批判的整体性，政治批判的整体性是指政治批判的对象包括社会生活的各个方面，即把社会生活中的政治、法律、道德、经济、艺术以及各种文化现象看作一个相互联系的系统来进行总体性的批判，而不是像心性儒学的道德批判那样只从孤立的道德角度来进行单一的善恶批判。再言政治批判的群体性。政治批判的群体性是指政治批判的主体是政治价值理念的承担者——“士”的阶层，即以“士”的自觉的群体批判意识来进行批判，而不像心性儒学的道德批判只是建立在个人意识上的个体性批判。再言政治批判的制度性，政治批判的制度性是指政治批判是一种制度批判，即用制度来对人性及社会进行批判；制度批判具有强制的力量，可促人向善，故制度批判是一种有效的实质性批判，而不像心性儒学的道德批判是一种无强制力的观念的批判。再言政治批判的历史性。政治批判

的历史性是指政治批判是相对于特定的历史条件所展开的批判，亦即特定的历史阶段所能接受的批判，批判的目的及结果是革除旧制度，建立起与特定历史时代相应的新制度，如公羊学以选举制批判世卿制，以嫡子继承制批判嫡长子继承制，均是与特定时代相应特定时代所能接受的历史性批判，而不像心性儒学的道德批判是超越历史的纯粹理念或理想的批判。

从以上分疏可见，政治儒学体现的政治批判与心性儒学体现的道德批判不同，是一种客观的批判、整体的批判、群体的批判、制度的批判、历史的批判，而非主观的批判、单一的批判、个体的批判、观念的批判、纯超越的批判。但是，必须强调，儒学之所以为儒学，儒学绝不会放弃道德关怀与理想追求，政治儒学必然亦同心性儒学一样要关怀道德、要追求理想，只是政治儒学的批判集中在政治上，限定在历史中，故政治儒学的批判不直接以道德为惟一标准，不在现实中汲汲追求超越历史的纯粹理想，而是把道德目标和超越理想作为儒学的终极关怀与最高参照，以此作为儒学自我批判防止异化的大限，而去具体追求历史中切实可行的政治目标，如公羊学有"实与文不与"的书法，有"春秋制""太平制"的划分，有"小康""大同"的不同理想，但公羊学只把追求放在"春秋制"、"小康"上"实与"之，因这些制度是当时历史条件所能接受的相对是善的制度。从政治儒学的历史来看，政治儒学关怀道德追求理想随处可见，以上关于政治儒学与心性儒学特征的区分只是从大体上方便言说，细节上会有出入，须善会，不可执为一定。以下仿此。

5. 政治儒学追求的是历史中的希望而非形而上的道德理想

儒学怀抱着对人类美好社会的关怀，追求着崇高的价值理想，故儒学是为人类提供希望的学说。但因儒学传统不同，所追求的希望亦不同。政治儒学所追求的希望是历史中的希望。所谓历史中的希望，是指受历史条件制约的在特定历史时代可能实现的希望，如所谓"春秋制"、"大一统"、"选举制"就是这种历史中的希望；而心性儒学所追求的则是形而上的道德理想，这种形而上的道德理想是超越历史的普遍永恒的人类希望，不受特定的历史条件限制而永存普在，如心性儒学追求的天地万物一体之仁、凡有血气莫不尊亲、天下一家中国一人、民吾同胞物吾与的思想均是不受特定历史条件制约的形而上的道德理想。这种理想虽尚未在人类历史中实现，但一直是人类历史活动与政治行动关怀参照的终极目标，是防止政治儒学异化的最后的价值原点。

以上从五个方面论述了政治儒学的基本特征，根据这些特征，我们知道政治儒学依据的是政治理性、开出的是政治实践、体现的是政治批判、优先考虑的是完善制度、追求的是历史中的希望。这些特征区别于心性儒学依据的道德理性、开出的道德实践、体现的道德批判、优先考虑的完善个人、追求的形上道德理想，而使政治儒学成为一不同于心性儒学的儒学类型，与心性儒学并列为一纯正博大的儒学传统。从中国儒学史来看，政治

儒学除区别于心性儒学外，还区别于政治化的儒学，下面当再申论政治儒学与政治化儒学的区别。

(四)政治儒学与政治化的儒学

政治儒学与政治化的儒学之区别在于：儒学是否放弃对崇高价值理想与未来大同希望的终极关怀，丧失了批判现存体制与批判自身(儒学之自我批判)的功能，与现实统治秩序彻底一体化，完全异化为纯粹为现存体制与统治者利益辩护服务的意识形态。从中国儒学史来看，政治儒学始终坚守对崇高价值理想与未来大同希望的终极关怀，从未放弃对现存体制的批判与儒学的自我批判，只承认现实统治秩序的有限合法性而未与其一体化，虽具有意识形态为现存秩序提供合理说明与合法维护的功能但未异化为纯粹为现存体制与统治者利益辩护服务的工具；而政治化的儒学则相反，完全放弃了对崇高价值理想与未来大同希望的终极关怀，丧失了批判现存体制与自我批判的能力，与现实统治秩序彻底一体化，异化为纯粹的意识形态，沦为完全为现存体制与统治者利益辩护服务的政治工具。依据中国的儒学传统，以公羊学为代表的今文经学符合上述政治儒学的特征，而以左氏学为代表的古文经学则符合上述政治化儒学的特征，下面就举例简单说明。

在特定历史时代，政治儒学与政治化儒学的区别主要体现在对政治制度的态度上。在君主制时代，对君主制的看法如何，直接把政治儒学与政治化的儒学区分开

来。以公羊学为代表的今文经学与以左氏学为代表的古文经学在对待君主制的态度上完全不同，以表明今文经学是政治儒学，而古文经学则是政治化的儒学。先言今文经学对君主制的看法。

今文经学产生于君主制时代，认为君主制是适应当时历史条件的惟一可能的制度，即当时历史条件可能接受的相对可欲的制度只能是君主制，故今文经学承认君主制在特定历史时代的合理性与合法性。但是，今文经学未放弃对崇高价值理想与未来大同希望的终极关怀，非常清楚地看到君主制只具有适应特定历史阶段（据乱、升平及小康之世）的有限的、相对的、暂时的合理性与合法性，而不具有超越特定历史阶段的无限的、绝对的、永恒的合理性与合法性。这表现在今文经学反对把君主制神圣化、绝对化与永恒化。如，公羊学反对将君主看作与天同体同格代表天意天心的至高无上的神圣存在，而把君主看作人类世俗行政秩序中的一个等级位列（尽管是最高的等级位列），公羊家的"天子一爵说"即是将天子视为仅仅区别于公、侯、伯、子、男等其他等级位列的爵称；公羊家的"灾异天谴说"即是将春秋大乱的总根源看作是"天子僭天"的僭越行为所致而解决之道则是董子所说的"屈君而伸天"（此即反对将君主制神圣化）；又，公羊家《春秋》书法中有所谓"讥、贬、绝"的条例，公羊家用此条例来批判违背天道人伦之王公大人，如讥周天子不亲迎，贬楚子而称人，绝展氏不复见即是《春秋》依孔子王心对世俗的最高政治权力进行批判；另公羊家言汤武可革命、大夫可行权、君臣以义合、《春秋》

当新王以及诸侯有分土无分民、君非理杀臣子可复仇均是不承认世俗的君权王权可独立于天理人心的批判之外(此即是反对将君主制绝对化);又,公羊家有所谓"三世说",以春秋242年的历史托为整个人类史,坚信(而非逻辑证明)人类历史应由乱世、升平世向太平世演进,"世及以为礼"的家天下君主制只适应于升平的小康之世,终究会被天下为公选贤与能的太平大同之世所取代(此即是反对将君主制永恒化)。由以上简述可见,以公羊学为代表的今文经学反对将君主制神圣化、绝对化、永恒化,故今文经学是政治儒学而非政治化的儒学。

而以左氏学为代表的古文经学正好相反,完全放弃了对崇高价值理想与未来大同希望的终极关怀,丧失了批判现存君主制度与自我批判的能力,与君主统治秩序彻底一体化,异化为纯粹为君主制辩护服务的政治意识形态。这主要表现在古文经学认为君主制具有无限的、神圣的、绝对的、永恒的合理性与合法性,进而在具体思想上将君主制神圣化、绝对化和永恒化。首先,古文学认为君主是与天同体同格代表人心天意的至高无上的神圣存在,完全超越于世俗的行政位列爵称之上不受世间礼法制度的约束,如《古周礼说》认为"天子无爵,同号于天",《春秋左氏传》认为"施于夷狄称天子,施于诸夏称天王",均否定天子为一爵称。又在伍子胥复父仇一事上,公羊家认为楚王非理杀臣子可复仇故大其复仇,而左氏则认为君命乃天意的体现,具有神圣性,即使君主非理杀臣子亦不可复仇。《左传·定公四年》左氏曰:"君讨臣,谁敢仇之?君命,天也!若死天命,将谁仇?"这与

《春秋》"大复仇"之义悬若天壤!(此即是将君主制神圣化)复次,左氏主张"大义灭亲"(《左传·隐公四年》),把君对臣的统治关系看作高于亲情关系的必须无条件服从的绝对关系,反对用依于亲情的伦常来批判君主制;又古文经学主张在婚礼上天子不亲迎、在聘礼上天子不下聘、在郊礼上天子尸,并不讥世卿、不主选举、反对君臣以义合、大夫可行权,更不见有讥天子之语。此均是无限提高君主的权威,反对对君主制作任何批判。《后汉书·贾逵传》说左氏"深得君父"即是此意(此即是将君主制绝对化);复次,古文经学倡"终始五德说",认为土、木、金、火、水中每一"德"相应代表一个朝代,人类历史就在这五德中循环往复,终而复始,而"朝代"即是君主制的同义词,故君主制就在历史的循环中永远存在,不同时代的区别仅仅是毫无意义之名号之不同而无本质差别,历史亦因此而无质地演进变革(此即是将君主制永恒化)。由以上简述可见,古文经学将君主制神圣化、绝对化、永恒化,故古文经学是政治化的儒学。

以上已言在中国儒学传统中存在着政治儒学与政治化的儒学,政治儒学坚持用儒家的价值理想来转化现实政治与改造人类历史,故政治儒学是儒学的正脉;政治化的儒学则被现实政治所转而丧失用儒家价值理想来转化政治与改造历史的功能,故政治化的儒学是儒学的异化。从中国历史来看,汉以后在政治思想上多是古文经学的天下,儒学在很大程度上已异化为纯粹为君主制服务的政治意识形态,即政治化的儒学成了儒学的主流,政治儒学的传统已近于衰竭。这种儒学的异化并不

足奇，因为从人类思想史的角度来看，一种具有批判功能的纯正学说异化为纯粹为现存政治体制服务的政治意识形态是常有的事，如基督教在创立时期是政治批判的学说，耶稣被钉上十字架就是对现实政治（罗马统治）的批判，但罗马帝国接受基督教后基督教的批判学说就异化为纯粹为罗马帝国利益服务的政治意识形态（此论见 J. Moltmann 著 *The Crucified God*）；又如马克思主义在本质上是一种社会批判学说，其所崇尚的辩证法具有一种不承认任何既定权威的反抗精神，但在前苏联东欧，马克思主义已异化为为新特权阶层与新官僚统治服务的政治意识形态；即使是自由民主的思想，照法兰克福学派和政治神学的看法，也已意识形态化为有产阶级的工具。但是，一种学说异化为纯粹的意识形态并不意味着这种学说就丧失了自我批判的能力，永远自甘沦为为统治者利益与现存体制服务的工具，古代基督教千禧年思想的兴起和现代政治神学的兴起，以及现代新马克思主义的兴起就是这种"思想的异化与克服"的明证。在中国，克服儒学意识形态化的努力一直在民间暗中进行，除心性儒学一直在努力确立儒学政治批判的最高价值原点外，复兴以《春秋》为代表的政治儒学的努力亦一直未曾间断，清之庄存与、刘逢禄、龚定庵、魏默深等公羊大师自不用说，近代之康南海、梁任公、皮鹿门、崔觯甫、陈柱以及现代之本人均在努力克服儒学的异化，力图恢复儒学政治批判的功能。故政治化的儒学沦为纯粹意识形态虽在中国有其长久的历史，但克服此儒学的异化重新发掘弘扬政治儒学的传统不是没有可能。若吾辈肯在

此处用心努力，政治儒学的复兴再盛将会很快来临。

政治儒学是进行政治批判的儒学，故政治儒学反对将儒学纯粹意识形态化，反对儒学完全沦为为现存社会与政治体制服务的工具。但是，儒学不像基督教之末世论、佛教之出世法、道家之逍遥游、法兰克福学派之批判哲学，只发为一种纯粹的、绝对的、空灵的、单向的批判，即不仅仅以否定批判现存社会与政治体制为惟一之能事，而在否定批判的同时必须体现出建设性的功能，而这种建设性的功能对儒学而言比批判功能更重要；批判功能是防止社会、政治与儒学自身僵化腐败的功能，而建设功能则是促使社会、政治与儒学健全发展的功能，故建设证成是儒学的目的，批判否定只是促成此目的的手段。这是因为儒学是入世法，儒学不仅是批判儒学，儒学更是实践儒学与制度儒学；儒学的任务不仅在批判、否定、反抗、改造一个腐败堕落的旧体制，更在设计、建构、证成、维护一个健全完善的新体制，故儒学除具备批判功能外，还必须具备为特定历史条件下相对完善的新体制提供合理性与合法性证明的功能，即必须具备“证成”相对之善的制度的功能。这就要求政治儒学通过积极的政治实践去设计、建构出一个在特定历史条件下体现天道性理的相对是善的制度，并积极地去证明此一制度的历史合理性与合法性，维护此一制度的稳定和谐，为此一制度确立一形上的宗教道德基础。职是之故，政治儒学虽反对将儒学纯粹意识形态化，但无须讳言，政治儒学中确实包含着某些意识形态的功能，照 Herbert Waltzer 在 *Ideogies and Modern Politics* 一书《导言》中的分

析，意识形态的五种功能政治儒学都具有，即提供认知架构、提供规范准则、整合社会冲突、促成自我认同、行成个人与群体生活的动力。在 H.Waltzer 看来，意识形态并非只有其负面的价值，而亦有其正面的功能。Waltzer 特为意识形态正名，认为意识形态是一套将既存或构想的社会解释和辩护为人所喜好的政治秩序并为之提供行动策略的政治信仰体系。按照 Waltzer 的定义，意识形态是每一个时代人类政治群体生活所必须具备的思想架构。这是因为任何政治权力和统治秩序都必须具有合法性人们才会自愿服从，任何纯任暴力的强权统治都不会合理合法；也即是说，必须把统治变成权利、把服从变成义务，政治权力与政治秩序才能合理合法。否则，政治权力与统治秩序缺乏合理合法的权威，人们不出于义务自觉服从，社会必丧失共认的凝聚力，随时都处在动乱崩溃的危机之中，人类有秩序的政治生活将不可能。而能完成此一任务为人类提供合理合法政治秩序的只有意识形态，故意识形态是维系人类社会群体生活所必须的观念形式。我们可以说，任何伟大的思想都是具有某种正面意识形态功能的思想，只要坚守最高价值理想与未来希望作为社会政治批判与自我批判的终极原点，不断自我反省克服思想学说的变质与异化，防止思想学说沦为无批判能力的为现存体制与既得利益辩护服务的纯粹意识形态（纯粹意识形态即是异化的意识形态），意识形态就是人类社会所必须的可欲的观念体系，不应该完全否定。从中国儒学史来看，政治儒学正是这种具有正面意识形态功能的学说，而政治化的儒学则是只具有

意识形态负面价值的学说；在中国汉代建立的适应当时特定历史条件的大一统政治制度就是由政治儒学来提供合理性与合法性的证明，从而来维护其稳定与和谐的相对是善的统治秩序。职是之故，我们不能因儒学在历史上曾经异化为纯粹意识形态化的儒学（纯粹为君主专制服务的政治化的儒学），而害怕指出儒学的另一传统——政治儒学——中具有某种意识形态的正面功能。儒学具有某种意识形态的正面功能正是儒学能安立社会群体生活、证成合法政治秩序的可贵之处。当代儒学不能因噎废食将此可贵功能双手供奉给外来西学，而只判定自己是只解决生命问题的为己之学。所以，我们可以说，政治儒学是具有纯正意识形态功能的儒学，政治化的儒学则是纯粹意识形态化的儒学，二学的区别不在是否具有意识形态的功能，而在意识形态功能的性质如何。

以上简述了政治儒学的传统、特征以及同政治化儒学的区别，至此，我们可以给政治儒学下一个简单的定义了：

政治儒学是孔子依于《春秋》经创立的、融会其他诸经政治智慧与礼制精神的、体现政治理性、政治实践、政治批判、制度优先与历史希望特征的、区别于心性儒学与政治化儒学的、具有正面意识形态功能而能克服自我异化的、从春秋至汉至隋至清至近现代一脉相承的纯正儒学传统。

但是，非常遗憾，在现代中国，政治儒学的传统式微

了。当现代新儒学逐渐成为显学被国人广泛争诵、研究、信奉时，人们只看到儒学有心性儒学传统，而看不到儒学有政治儒学传统。这种儒学向生命心性一偏畸形发展的状况使当代儒学缺乏充分明辨的政治理性与政治智慧来如实了解当代政治错综复杂的实相并提出切实有效的政治理论与政治策略，从而削弱了儒学政治批判的能力，使儒学不能依其政治理想发为政治实践，更不能依政治实践建立起体现天道性理的现代政治礼法制度以安立社会群体生活，因而亦不能为当今迷惘在价值失落时代的人们提供历史中的希望。这种状况不幸被甘阳所言中：儒学只是为己之学，只解决个人生命道德问题，儒学不能跨越个体道德的界线进入社会政治，因儒学的性质决定儒学不是解决社会政治问题之学。甘阳此言的目的是要把儒学逐出社会政治领域，而以此领域为西学之胜场，即主张在个人生命领域内不妨以中学为归依，但在社会政治领域内则只能西化。此言无意中却是当代新儒学极端生命化与心性化的最佳写照。然而，甘阳所言之误只是不知中国儒学有政治儒学传统之故，中国当代儒学的状况不尽人意亦是因为政治儒学的传统暗而不彰郁而不发之故。因此，当代中国儒学的任务就是在弘扬心性儒学的同时继承政治儒学的传统，不仅要用政治儒学去批判现存社会政治，建立起体现天道性理的现代政治礼法制度，还要用政治儒学去批判心性儒学极端生命化个体化的倾向，又用心性儒学批判政治儒学可能异化为纯粹意识形态的倾向，使二学之间保持良性的互补关系，从而使儒学能发挥其全体大用而形成一健全完

整的现代新儒学。此外，政治儒学对政治化的儒学必须保持坚定不移的批判态度，以警惕并防止自己亦变为政治化的儒学。夫如是，现代儒学的全面发展才有希望，当代新儒学亦才是一完整的新儒学。

（五）政治儒学与西方学术的关系

在中国，儒学不是一个只供学者分析研究的已经完结的死传统，而是一个正处在形成和发展过程中的充满创造力与可塑性的活传统。儒学不仅要反省、批判、超越自身已过时的旧传统，更要在此基础上把握住自身的真精神与真生命积极回应现实社会与各种学说的挑战，形成时代需要的新传统。职是之故，儒学不仅要在自身的传统中通过自我反省与自我批判找到并站稳回应时代挑战的创造性原点，还必须通过反省批判各种西方学术知其利弊得失以决定如何对其进行取舍，即如何取其可取以丰富儒学的思想资源，如何舍其可舍在思想上拨乱而反之正。对政治儒学而言，虽然政治儒学是中国几千年来一脉相承的儒学传统，但政治儒学在今天所处的历史文化条件不同，面对的政治社会背景不同，欲回应的学说思想内容不同，故政治儒学不仅要反省自身以及整个儒学的传统以回到其创造性的原点，还必须对西方各种学术进行批判反省以丰富自己的思想资源并判定各种西学在政治上的利弊得失。下面谨从两个方面来简论政治儒学与西方学术的关系。

1. 政治儒学与保守主义的关系

保守主义作为一种近代学说虽创始于柏克对法国大革命的批判，但保守主义的思想实根源于人类心灵最原始的秩序情结与稳中求变的中庸心态。保守主义注重人类历史的延续性与不可分割性，肯定人类无数先贤创造的文化传统中有其不可否定的真理性与永恒存在的价值，并且主张在尊重传统保持稳定的前提下进行适应特定历史条件的渐进的政治变革，反对斩断历史传统追求抽象理念的乌托邦式激进革命。此外，保守主义对人性的负面价值有一深刻认识，认为从经验的角度看，现实的人性确有不善，人类社会的苦难并非纯由政治经济等外在环境与制度所致，实有其内在的人性基础，故以政治方式解决社会问题只能是有限的缓解，而不是彻底地消除，因而在政治权力的运作上要容忍不完善与某种程度的恶；又因掌握权力的人在人性上亦存在着缺陷，在政治权力的行使上就要格外谨慎。保守主义非常尊重人性的尊严，肯定自由人权的价值，但保守主义认为自由人权不能从虚幻的理念与空洞的口号中获得，也不能从脱离现实的抽象立法中即刻产生，自由人权存在于传统的制度与习俗中，是传统的制度与习俗用习惯的力量分散了权力的集中，化解了政权的暴虐，从而具体切实地保障了人们的自由与权利，据此，保守主义非常推崇传统制度与习俗在保障人类尊严上的巨大作用。保守主义还强调社会对个人的优先性，反对将私人生活置于社会和国家之上。最后，保守主义从不以最高的希望来鼓

动人心，而是切就现实提出近期可实现的政治方略，故保守主义给人们提供的亦是某种历史中的希望。从以上对保守主义的简述来看，保守主义与政治儒学最相接近，二者对传统的看法、对历史的看法、对变革的看法、对人性的看法、对制度习俗的看法、对个人与社会的看法、对政治有限与政治谨慎的看法以及所持的中庸心态与现实态度都若合符节，故政治儒学与保守主义可互相发明处甚多，政治儒学向保守主义吸取资源处亦甚多。保守主义是西方近代以来最有影响的三大思想潮流中的一支（其余两支为自由主义与社会主义），在近代社会急剧变迁的大动荡时代主张以传统为基点逐渐变革稳步走向现代，并通过保守党一类的政治组织发为政治实践，为西方现代文明以至整个人类文明做出了巨大的贡献，工业革命之发生在保守主义的诞生地英国就是明证。是故当今中国的政治儒学应向保守主义吸取尽可能多的适应现代需要的思想资源，开阔自己的思路、丰富自己的学养、深化自己的理据、形成自己的保守主义思想体系（特别是明确的政治保守主义而非通泛的文化保守主义），以便更有效地回应现代政治的挑战。对保守主义而言，惟一感到不足的是，似嫌保守主义太过于现实化，未能高标出超越现实的价值理念与政治理想以作为对现存体制进行批判的终极依据，故保守主义容易丧失超越的批判能力，容易异化为维护统治者既得利益的工具，即沦为纯粹的政治意识形态。对保守主义的这种不足，政治儒学必须警惕，随时不要忘记儒学的最高价值理想与终极关怀，念念保持住儒学依于天道性理的超越

批判能力，即要牢牢记住自己是批判儒学，在对现存政治秩序提供合法性证明的同时清醒认识到现存秩序只是有限的合法性而非永恒绝对的合法性，从而不放弃批判的权利。具体说来，政治儒学在“证成”现存政治体制（升平小康之制）的同时，不要忘记太平大同的最高理想，必须以此理想来衡量自己的行动，逐渐在政治实践中向此理想趋进，从而防止丧失批判能力异化为纯粹的意识形态。

2. 政治儒学与自由主义的关系

自由主义自近代以来一直是西方学术中的显学，虽然自由主义的演变极其复杂，有所谓新老自由主义之别、英美大陆自由主义之别、社会自由主义与民主自由主义之别，但自由主义作为近代以来最有影响的思潮之一则有其不变的特征，这就是：自由主义追求的是人性的尊严——个人自由与个人权利（人权）。自由主义是过去、现在以至未来世界专制极权的克星，是人之所以作为人的一种政治表达方式，故只要我们不想放弃我们做人的尊严，我们就不会否认自由主义的价值。自由主义在现代社会已经成了一种常识与生活方式，在此无需作过多的说明。但是，自由主义亦有其严重的缺陷，给现代人类带来了许多困扰与问题。

首先，自由主义对人性的看法过分乐观，认为人能凭借自己清明中和的理性公正地追求自身的利益而不危害他人，社会亦会因此达到一种自然的和谐，故政府以及社会不应干预人的个人自由，任何对个人自由的强

制都是一种政治上的邪恶。其结果必须造成个人自由的无限膨胀，人人都可以假自由之美名遂一己之私欲败坏人心社会而不受约束，现代西方许多弊病就是由于个人自由过分膨胀不受限制而生。自由主义的这种天真的人性观是由于没有看到人的气质之性具有非常巨大的腐蚀力量，除少数圣哲通过修为证悟可克治转化外，作为政治生活的主体——普通民众——则很难在现实生活中变化气质，因而很难纯依理性行事，故"人人可凭借清明中和的理性公正地追求自身利益而不危害他人"只能是一种假说而非现实。针对自由主义这种天真的人性观，政治儒学虽尊重个人自由与人性尊严，但政治儒学非常清楚地看到现实政治中的人性并不完善，人的个人自由在很大程度上和范围内必须受到限制，为了整体的善、人性的尊严、公众的利益以及未来的幸福，政府或社会可以限制或取消某些个人自由。政治儒学不接受自由主义关于个人自由优先绝对的思想，而认为由于人类气质之性之恶，过分张扬个人自由反会损害人类尊严与公众幸福，故必须对个人自由进行宗教、道德、政治、习俗和礼法等方面的限制，不使个人自由因膨胀而危害社会。

复次，自由主义将自由人权的理据建立在个人约定的基础上，即建立在社会契约论与同意学说的基础上，而否认传统的习俗制度在保障自由人权上的作用。对自由主义的这一思想，政治儒学亦持否定的态度。政治儒学认为自由人权并非是由个体之间的相互约定产生，而是由历史中形成的制度产生，正是传统的制度产生并保障了自由人权。（中国历史上虽无现代自

由人权之名，但确有自由人权之实，此意另当别论。）在对这一问题的看法上，政治儒学完全同意柏克与托克威尔（A.Tocqueville）关于传统制度产生自由人权的看法。

复次，自由主义将个人置于社会和国家之上，认为私人利益先于并高于社会利益和国家利益，并把个人作为考虑一切政治问题和社会问题的基点。政治儒学亦反对这种个人至上的看法，认为个人与社会国家相比，二者固然都重要，但由于人注定是历史中的社会存在，是天生的政治动物，人的这种社会政治属性决定社会和国家往往要比个人重要，个人的自由人权只有当社会和国家处于自由、和谐、公正、稳定、合法的状态时才有可能。故政治儒学反对自由主义个人至上的思想，主张社会国家先于个人而又不否认个人的存在。政治儒学非常清楚，溢出特定团体游荡在社会中无依无望的单子式的个人正是极权主义产生的温床。

复次，自由主义纯以个人的自由和权利为归依，而不考虑自由所涉及的内容为何物，亦不考虑权利应以义务为基础，结果自由仅被作为谋取一己私利的手段，权利保护的只是个人的狭隘利益。在这种情况下，自由主义提不出任何具有实际内容的依于崇高道德理念的政治理想，不能激励人心超拔向善，不能给予陷于锱铢必较利益场中的人以超越的希望，故自由主义遂蜕变为一种无激情、无理想、无希望，无追求的自私平庸的学说。近代以来存在主义所表达的"荒谬"、"恶心"也许就是自由主义的自私平庸所致。政治儒学则不然，政治儒学不

仅尊重政治之自性、历史性与现实性，同时在终极关怀上也肯定道德理想是人类政治的最终希望，《春秋》之太平世与《礼运》之大同理想即是明证。故政治儒学是一种怀抱着道德追求的希望学说，能够激励人心超拔向善，能够给予人们追求历史中的超越理想以勇气和力量，从而能够给予生活在平庸冷漠世界中的人们以希望和慰藉。从以上简述可见，政治儒学虽不否定个人自由与人权，但政治儒学与自由主义在义理上存在着相当大的区别。

以上从两个方面简述了政治儒学与西方学术的关系。西方自近代以来，影响世界进程最大的莫外保守主义、自由主义和马克思主义，故了解了政治儒学同前两种学说的关系，也就对政治儒学的性质、要求以及如何进一步改造重建有了基本的了解。但是，在历史上对西方政治影响至深的还有基督教思想，在现代对发达国家政治影响甚大的还有后现代思想（生态哲学与绿色思潮等），政治儒学与这些思想的关系又如何呢？因此处篇幅有限，不宜深论，仅随文简单提示。政治儒学与基督教思想是两种不同类型的思想体系，整个观念系统截然不同，故对政治与历史的看法完全异趣，但基督教思想对人性负面的价值有深切如实的体认，对人的罪性随时有一恐惧与惕防，故在设计政治制度时对人的权力欲会危害社会有一清醒的认识，在政治权力的安排上特别强调用制度去限制政治中可能出现的人性之恶。在这一点上，政治儒学与基督教思想特别相近，可向基督教吸取的资源甚多。此外，现代西方兴起希望神学与政治神学，

其对现代神学与现代文明的反省批判有许多精到之处，亦值得政治儒学借鉴。至于后现代思潮，其对近代理性主义、科技至上主义、现代技术文明、现代政治体制、现代生活方式以及现存人类状况均有许多中肯的批判，亦值得政治儒学借鉴。惟嫌后现代思潮过于超越历史的可能性而提倡全球意识，呼吁无国籍无民族的地球人，看不到在当今历史条件下民族和国家均有其存在的相对合理性与历史必要性，人类还不能骤入太平大同之域。若在政治上过于超越化与理想化，一切皆以未来的标准衡诸今世，即是对现存人类与历史的否定抹杀，将会带来相反的结果。

（六）结语：政治儒学的历史使命是创造中国式的政治制度

中国当代政治面临的最大问题是建立合理的政治秩序，而要建立合理的政治秩序，就必须建立起中国式的政治制度，因为中国式的政治制度不仅要考虑基于理性与民意上的合理性与合法性，还要考虑基于历史与传统上的合理性与合法性；也就是说，在新创立的政治秩序中，政治制度的权威与服从的基础不仅要来自理性与民意的认可，还要来自历史与传统的认可。不经过历史与传统的认可，只有理性与民意的认可，建立起来的政治制度不会具有充分的合理性与合法性，其权威亦不会得到人们心悦诚服的普遍认同，此政治制度亦将是一个随时处在崩溃边缘的脆弱的政治制度。职是之故，要在

中国创立政治制度，就不能纯粹效法西方的政治制度，即不能完全建立西式的民主制度，而必须在综合中西的前提下创立具有中国特色的政治制度。所谓具有中国特色的政治制度，是指能够体现中国历史特点与传统精神的政治制度，即具有中国文化特征的政治制度。具体说来，就是体现礼乐精神、王道理想、大一统智慧、三世学说以及天子一爵等儒家思想的政治制度。儒家的传统政治思想与儒家在历史上曾建立过的政治制度是建立中国式政治制度的最基本的思想资源与制度资源，若离开儒家的思想资源与制度资源，就不可能在中国建立起中国式的政治制度。但是，非常遗憾，现代儒学在其发展过程中不自觉地过分向西方民主制度靠拢，形成所谓“儒学开出民主说”，认为民主是人类“共法”，必须完全接受。其实，民主不像科学，不是人类“共法”，而有其特定的历史文化内容，是西方历史上形成的具有西方传统特色的一整套观念与制度。民主制度具有西方历史传统文化的特色，柏克、托克威尔和弗里德利希（Carl Freidrich）均有精到论述。“儒学开出民主说”实际上就是一种变相的“西化论”，是以西方的制度为标准来衡量、要求儒学，从而使儒学放弃其特有的自性与立场而向西方文化趋同；若儒学果能按西方民主制度的标准“开出”民主制度，此制度定是西方的制度，儒学亦将因此丧失其自性与特色而不再成其为儒学。现代儒学之所以会持“儒学开出民主”的看法，是因为现代儒学仍然未能走出“五四迷思”，仍在“五四”“德”“赛”两先生的教条中迷失徘徊，即未能在政治与制度的层面直接回到本民族的文化传

统中来寻找创造新政治与新制度的资源。因此，要在中国建立中国式的政治制度，就必须打破现代儒学仍然沉溺于其中的“五四迷思”，超越科学与民主的现代迷障，克服现代儒学日益向西方文化趋同的倾向，回到自己的文化传统中来确立新政治与新制度的大根大本。要做到这点，政治儒学就是最重要的思想资源，因为政治儒学正是植根于中国固有文化传统来创造新政治与新制度的儒学。中国不想建立中国式的政治制度则罢，中国若想建立中国式的政治制度，政治儒学就是一支不可取代的思想力量。反之，对政治儒学而言，政治儒学的历史使命就是在中国建立中国式的政治制度，像过去曾创造中国历史一样参与当代中国历史的创造。

第二节　政治儒学中的责任伦理资源

（一）韦伯与责任伦理

1919年，也就是韦伯去世前一年，韦伯应巴伐利亚自由学生同盟的邀请，作了“政治作为一种志业”的著名讲演。在这篇讲演中，韦伯指出以政治作为一种志业的真正的政治家，必须在人格上具备两个条件才能进入政治，即必须在充满权力欲、不义与强力的错综复杂的政治生活中使自己的行为符合心志伦理与责任伦理的要

求（林毓生先生将心志伦理译为意图伦理）。所谓心志伦理，是指从政者只按照自己的信念、意图和主观愿望行事，不考虑自己政治行为可能产生的后果，即不对自己的政治行为负责。韦伯引基督教的一句名言最典型地表明了心志伦理的特征——“基督徒的行为是正当的，后果则委诸上帝”。所谓责任伦理，则是指从政者必须具备切事的热情、超越虚荣的责任感和人与事保持一段距离的判断力，对自己行为可预见的后果承担责任。在韦伯看来，心志伦理与责任伦理是“两种为人类行动提供伦理意义的准则”，在“根本上互异”，但二者的关系则是一种辩证的关系，可以“互补相成：这两种伦理合起来构成了道地的人、一个能够有‘从事政治之使命’的人”。[1]

但是，韦伯发表讲演的时代背景是第一次世界大战中德国以及欧洲各国兴起各种激进政治运动，其中最激进的是以基督教登山宝训为福音的和平主义运动和激进主义的革命运动。针对这两种激进政治运动，韦伯在讲演中特别强调了责任伦理的重要性。因为韦伯认为不管是基于基督福音的运动还是基于革命信念的运动所依循的都是心志伦理，而不是责任伦理，今后将可能带来与其初衷相违的负面后果。这是因为，韦伯认为人类的心志行为与历史世界之间的关系是一种非理性的吊诡关系，善的意愿并非必然会带来善的结果，反而常常会带来恶的结果。故韦伯告诫人们，政治中如果不依循

[1] 韦伯：《政治作为一种志业》，载《学术与政治·韦伯选集(1)》，钱永祥编译，台湾远流出版公司，1991年10月，第220、227、228、237页。以下援引此文不再注明。

责任伦理的原则，人类的政治生活将不会有人们所期待的希望。

半个多世纪过去了，历史已证明韦伯的担忧已成为事实：当年心志伦理指导下的政治实践，或者落空，或者走向反面，都未能兑现其伟大理想。然而，由于心志伦理发自人类生命深处追求永恒超越的冲动，在世界的东方——中国，仍具有非常强大的支配政治实践的力量，基于心志伦理的政治激进主义依然很盛行，责任伦理尚未被关心中国政治问题的人重视。有鉴于此，林毓生先生在 1982 年的一篇文章中专门介绍了韦伯关于心志伦理与责任伦理的思想，特别告诫台湾新一代的政治人物要依循责任伦理从政。十多年后的 1994 年，林先生在上海社会科学学会联合会上所作的讲演又重提韦伯心志伦理与责任伦理的思想，再次强调责任伦理在政治生活中的重要性。林先生对韦伯责任伦理的思想如此三致意，有中国近现代政治激进主义给中国带来灾难的背景，这是极具深意和极有意义的，吾人对此非常理解同情，责任伦理确实是当今中国的政治家必须遵循的准则。

林先生认为："根据韦伯的观点，参政（公民文化、公民道德）必须根据责任伦理，而不是意图伦理（或译心志伦理）。中国文化是发展心志伦理很高的民族。而韦伯认为，以意图伦理（心志伦理）来参政，不但不易使得理想获得实现，反而很容易带来与当初理想相反的恶果（虽然，就纯道德的观点来看，这样参政的人，道德人格可以得到完成）。从这个观点来看，这是为什么我们这个历史悠久、在文学、艺术、工艺、人情等方面获得极高成就的

民族，却经常在政治上弄得一塌糊涂的原因之一。"[1]

在论及心志伦理时，他又指出："以意图伦理从事政治的人，假定宇宙为一道德理性的有机体。政治人物应该'正心、诚意'，这是'治国、平天下'的最主要途径。换句话说，他的人格、道德素质的发挥，在政治范畴之内，被认为自然会获得风吹草偃的效果……他的政治行为最大的责任是保持他的意图（心志）的纯真，而不是考虑行为的后果。"

上引林先生的两段话，指出了片面发展心志伦理对于政治的负面影响，而片面发展心志伦理，林先生实际上是指以宋明儒学为代表的儒家伦理（从"正心、诚意"、"治国、平天下"等字样即可知）；林先生由此以宋明儒学来涵盖中国文化，从而得出中国文化高度发展了心志伦理，缺乏责任伦理的结论，并把近代中国政治激进主义归咎于中国文化，笔者以为就过于笼统了。

（二）生命儒学与政治儒学

中国文化有五千年的历史，涵盖面非常广。就政治而言，儒、法、道、墨、术诸家都讲政治，都形成了各自独特的政治文化。但将政治与伦理连起来讲并使政治具有明显道德特征的，当属儒家。但是，儒家文化也有两千多年的历史，涵盖面也非常广，是一个庞大复杂的系统。若

[1] 林毓生：《关于文化思想问题讲谈录》，载《学术集林 · 卷三》，王元化主编，上海远东出版社，1995年4月，第131页。以下援引此文不再注明。

就时间言，有汉学宋学之别；若就性质言，有经学道学之异。而每一学中，又有区别：如汉之有今文古文，宋之有理学心学。其中每一学又还可细分。然就其大者而区别之，儒学可分为政治儒学与生命儒学：以汉今文经学为代表的儒学为政治儒学，以宋明心性之学为代表的儒学为生命儒学。政治儒学与生命儒学虽同源于孔子，均得圣人之一体，但因二学面临的问题不同，治世的方法各异，故二学的性质也有很大的差异，形成了中国儒学史上两个独特的儒学传统。具体说来，政治儒学产生于制度性的焦虑，其焦虑的对象是政治的价值、制度的意义、规范的设立、政制的改进；生命儒学则产生于实存性的焦虑，其焦虑的对象是生命的价值、存在的意义、道德的增进、人格的完善。政治儒学认为，人性在信念的超验层次上虽有善之质，但在现实政治的经验层次上则无善之实，故只有建立礼乐刑政的政治制度才能使人性向善。生命儒学则认为，人性在超验的层次上本善，只要通过个体生命的道德修养就可以使人返心复性止于至善。此外，政治儒学体现的是向世界开放的结构性思维方式，承认世界的客观性，不把世界化约在生命中而消解其独立价值，生命儒学体现的则是由内心通向世界的线性思维方式，把人与世界的关系看作因果体用关系，使世界化约在心性中而丧失其客观性与独立存在价值。在对世界的批判上，政治儒学确立了现实与理想二重标准，辩证地对世界进行批判，生命儒学则只确立理想的一重标准对世界进行批判。在实践上，政治儒学追求的是改制立法的政治变革，其目标在王道；生命儒学追求的是成

己成人的道德完善，其目标在圣人。故政治儒学所体现的是儒家的政治智慧与历史信仰，属儒家的外王学；生命儒学体现的是儒家的道德智慧与生命信仰，属儒家的内圣学。总之，在吾国儒学传统中存在着政治儒学与生命儒学两个不同的传统则是不争的事实，本人曾作《公羊学引论》一书于首章详论之，此处不再赘言[1]。而中国文化中的政治儒学传统，在笔者看来，不仅非常重视责任伦理，而且具有非常丰富的责任伦理资源。

（三）政治儒学传统中的责任伦理资源

根据韦伯《政治作为一种志业》讲演中的论点以及林先生的疏解，责任伦理主要体现在以下几个方面：

（1）责任伦理认为，现实世界在伦理上是非理性的，不承认宇宙是一道德理性的有机体，反对将历史与世界合理化、道德化与目的化；[2]

（2）责任伦理认为，在政治现实中愿望与后果往往是一种吊诡的关系，善的愿望不一定会带来善的结果，有时会带来恶的结果，故应从后果与愿望（意图）的复杂关系上来评价政治家的行为；

（3）责任伦理认为，在现实政治中当事人必须对自己政治行为可预见的后果负责，反对将后果责任委诸上

[1] 蒋庆：《公羊学引论——儒家的政治智慧与历史信仰》，辽宁教育出版社，1995年6月，第1—60页。

[2] 林毓生：《如何做个政治家》，载《中国传统的创造性转化》，北京三联书店，1988年12月，第381—382页，以下援引此文不再注明。

帝、天意、他人、社会，即反对只要愿望与行为正确就可以不考虑后果与责任的态度；

(4) 责任伦理认为，在现实政治中存在着目的与手段之间的紧张关系，其原因是善的目的往往要凭借着道德上成问题的手段来达成，如何化解目的与手段的紧张而达至中道，则是最高的政治艺术；

(5) 责任伦理认为，政治问题与生命问题不同，政治中存在着生命中不存在的外在强制性力量（武力），故政治具有特殊性，是一相对独立的范畴，政治伦理也应与个人伦理有所不同；

(6) 责任伦理认为，现实政治的基础是武力，其手段是强制，而武力与强制在政治中是一辩证的存在，即武力与强制是魔鬼的力量在起作用，是一"恶的事实"，同时也"具有正当性"，是可能实现善的手段，故应用辩证的观点来看待政治中的武力与强制；

(7) 责任伦理认为，现实的世界具有不完善性，现实的政治亦具有不完善性，并且现实政治中所面对的人是具有缺陷的平常人，这反映在政治运作上，就决定了政治目标要受到现实的制约，现实与理想之间具有差距，故在采取具体的政治策略时就要根据现实可能接受的情况使理想、信念、终极目标有所退让、妥协，以渐进、务实、有效、折中的方式和手段来达至理想；

(8) 责任伦理认为，现实政治异常地错综复杂，且多在流动变化之中，很难预先确立一不变的行动准则，故政治人物必须以复杂的心态、高超的智慧来处理具体的政治事务，并在坚持根本原则和立场的情况下灵活变通

地解决突发异常的政治事件，而不能采取"要就全有，要就全无"的"不打折扣的"无条件简单思维方式来解决政治问题；

(9) 责任伦理认为，从政者必须具备切事的热情、超越虚荣心的责任感、人与事保持一段距离的判断力三个条件，才有资格作为政治家从事作为一种志业的政治。

以上列举了韦伯关于责任伦理的基本观点，下面我们就以此观点为参照，看一看政治儒学中有没有韦伯所说的责任伦理的资源。

前已述，政治儒学以汉今文经学中的公羊学为代表，而公羊学则是《春秋》学，是对孔子《春秋》经大义微言的阐释。我们知道，《春秋》一经是孔子晚年所作，而且是儒家六经中惟一一部由孔子创作之经。孔子以《春秋》当新王，假托鲁国242年的历史代表一部人类史，以日、月、时、讥、贬、绝等书法对人类的历史事件与政治活动进行了批判，集中表达了儒家的政治智慧与历史信仰，是一部儒家专谈政治与历史的书，具有非常深刻丰富的政治智慧与历史智慧，在汉时被誉为群经之冠，备受当时学者推崇。如司马迁称《春秋》为礼义之大宗，万物（犹言万事）之聚散全在《春秋》；又称孔子以《春秋》为一治世经国之王纲大法，可以通古今之辨，究天人之际，而为万世立法。职是之故，以《春秋》公羊学为代表的政治儒学具有丰富的责任伦理思想，下面谨逐条解说。

针对第一条，政治儒学认为，现实世界在伦理上是非理性的，宇宙（上下四方曰宇，古往今来曰宙，宇宙即是指历史与世界）不是一道德理性的有机体，即不是一

道德化、目的化与合理化的逻辑发展过程。前面已言，政治儒学的智慧源自《春秋》经，孔子托鲁国242年的历史表达了自己的政治智慧与历史观念。在孔子看来，春秋"弑君三十六，亡国五十二"，诸侯争城以战，杀人盈城；争地以战，杀人盈野，政治生活全凭暴力与诈谋，充满着血腥与邪恶。针对这种天下无道，生民涂炭的局面，《春秋》有讥不胜讥、贬不胜贬之叹！从《春秋》242年的历史来看（242年托为三世），一世比一世衰，一世比一世乱，一世比一世无道德无理性。因《春秋》将三世托为一部人类史，故人类世界的历史即是一无道德、无理性的衰乱邪恶的历史。也就是说，在《春秋》所描绘的世界历史中，无道德理性可言，宇宙更非一道德理性的有机体，相反，世界历史在伦理上是荒谬的、邪恶的、非理性的，人类面对的是一个黑暗无道的世界与历史。那么，人类的希望何在呢？政治儒学不是从理性上来解决人类历史的希望问题，而是从信仰上来解决此一问题。在政治儒学看来，正因为人类世界的历史是荒谬的、非理性的，就只能用信仰来把握人类的未来，相信历史有其希望。《春秋》用书法条例表达了人类世界与历史非理性的吊诡："世愈乱而文愈治"，"鲁愈衰而《春秋》之化愈广"。"世乱鲁衰"是世界历史不合道德的非理性的现实，"文治化广"是超越理性用信仰去把握世界历史的希望。（"文"是《春秋》太平世之书法，"《春秋》之化"是人类理想之王道王化。）由此可见，政治儒学将世界与历史看作一道德上非理性的存在，通过超越理性的方式来把握人类的未来，是一种非常深刻的政治智慧与历史信仰，这与欧陆启蒙哲学

建立在"理性"上的"进步"世界观与历史观有很大不同，与黑格尔及其追随者认为"伦理的进步与历史的发展具有逻辑上的一致性"之天真世界观与历史观相比更是不可同日而语。政治儒学关于世界与历史在伦理上是非理性的观点正是韦伯所说的责任伦理的基本要义。

针对第二条，政治儒学认为，在现实政治中主观意愿与实际后果之间往往是一种吊诡关系，善的意愿不一定会带来善的结果。我们知道，《春秋》始于鲁隐公，隐公贤君，《春秋》许之。然《春秋》最痛者，为隐桓之祸。隐公长而卑，桓公幼而贵，虽诸大夫拥立隐公为君，但隐公只同意代桓而立，待桓长大后将国家治好再返政于桓。隐公有让国之心，在春秋篡弑无穷之乱世，有特别之意义，故《春秋》深美之。然结果则是隐公有让国之心而卒遭桓弑，美好的意愿带来了不好的政治结果——隐桓之祸，对愿望与后果之间的这种吊诡关系，《春秋》只能于隐公死不书葬而深痛之。又，愿望与后果之间的吊诡关系，《春秋》于逢丑父杀身生其君一事再申明之。齐与晋战，晋师包围齐侯，齐侯之御者逢丑父面目衣服与齐侯相似，于是与齐侯换位，叫齐侯下车取水，齐侯趁取水之机逃脱。后晋军发现被逢丑父欺骗，遂将逢丑父斮死。从这一事件来看，逢丑父主观意愿非常崇高，宁愿牺牲自己的生命来救活君主，本应值得称赞，但《春秋》则书"斮逢丑父"，不与（不赞许）丑父为贤、为忠、为义。其故何在呢?其故在于丑父心愿虽好，其后果则甚坏。在《春秋》看来，国君有继国体，护宗庙，守疆土的责任，临大难时，为使不伤国体，不辱宗庙，不羞社稷，当从容赴难，视死如

归，方能符《春秋》"国灭君死为正"之义，不愧为一国之君。而逢丑父生其君，实际上是使其君偷生苟活，蒙受不能为国捐躯死难之奇耻大辱，使其君处于与鸟兽同列贪生为利之卑贱地位，而为一无耻无义之君。同时，还使其君开了春秋"诸侯战不能死难"之先例。可见，丑父主观意愿虽好——杀身救其君，而结果则是陷其君于无耻无义，善的愿望并未带来善的结果，人类愿望与后果之间是一吊诡的关系。

针对第三条，政治儒学亦有众多资源。首先，《春秋》以"君子大居正"的义法指出，宋宣公在君位继承上立贤不立子，导致了宋国一连串的政治动乱，宋宣公对此有预见能力，必须对此后果负责，不能因为愿望与行为正确（立贤）就不考虑后果和责任。据《春秋》载，宣公在临终时对其弟缪公说，在治国的贤能上，其子与夷不如缪公，为了国家利益的考虑（"以为社稷宗庙主"），君位应由其弟缪公继承。后缪公即位，缪公贤君，以为自己只是摄政而非执政，有让国之心，故将其二子庄公冯和左师勃逐出宋国，并申言"生毋相见，死毋相哭"，以此表示其子不能继承君位而必须让国给与夷的决心。后缪公让国给宣公之子与夷，但缪公逐子的行为激起了其子的怨恨，又加上缪公实已即位为君，其子认为自己有继承权而与夷无继承权，故缪公子冯起而弑其君与夷，是为庄公。自此而后，宋国篡弑之祸十世不绝，究其原因，不在缪公、不在与夷、不在庄公，而在宣公，因宣公违背了"立子不立贤"的继承原则，完全有能力预见到立贤（立缪公）的行为会带来争权乱国的恶果，不能因为有立贤的

让国之心（愿望行为正确）就不考虑后果与责任。故《春秋》认为宣公虽有让国之心，但宋国十世祸乱的责任在宣公。鉴于此，《春秋》书曰："君子大居正，宋之祸宣公为之也。"又，《春秋》僖四年载，齐桓公征服楚国后，陈大夫袁涛涂对齐桓公说，既然已经征服南夷（楚），何不还师滨海而东，征服东夷（吴）而归。袁涛涂此意，是不希望齐国假途陈国伐楚后再假途陈国还师。齐桓公听从了袁涛涂的话从东海滨还师，结果全军陷于草泽之中，齐桓公回头即把袁涛涂抓了起来（《经》书"齐人执陈袁涛涂"）。对此一事件，《春秋》以为齐桓公师陷泽中的责任在齐桓公自己，而不能将责任委诸他人。陈人不希望齐师假其国还师，责在桓公霸德已衰，齐师假道名分不正；其师陷泽中，责在桓公不修其师不在涛涂所言。桓公执袁涛涂，只说明桓公德不修、师不正，故《春秋》不许齐桓为伯讨，贬齐侯为齐人而责之。（即指出桓公必须为自己政治行为的后果负责，不能将此后果委诸他人。）此外，《春秋》中要求政治人物对自己政治行为负责的事例很多，如僖元年狄灭邢国，桓公称霸力能救之而不及时救之，《春秋》责桓公须对狄灭邢负责；庄二十八年冬鲁国修筑微城导致大饥荒，《春秋》因内大恶讳之，实责鲁庄公对此凶年造邑负责；僖二十八年冬晋人执卫侯归之于京师，《春秋》贬晋侯为晋人，因晋文公逐卫侯立其弟叔武，使人兄弟相疑相杀（卫侯杀叔武），故《春秋》认为"卫之祸文公为之也"，是责晋文公对卫乱负责；僖二年夏虞公受晋国财赂，假道晋灭郭，后晋师返取虞，《春秋》甚恶虞公劣行，认为郭灭虞灭的责任全在虞公，故书"虞师晋

师灭夏阳（郭国之邑）”，使虞（小国）序于大国（晋）之上而首恶之，使其负首要责任。总之，《春秋》中要求政治人物对自己行为负责的责任伦理资源很丰富，以上仅举几例即可知之。

针对第四条，政治儒学不是纯粹形而上学的抽象理论，而是从事经世实践的外王之学。政治儒学上本天道，下正人事，为天下后世制定了经邦治国的大经大法。但这些大经大法只是一些普遍的规定或目的性原则，如王道、仁政、德治、大夫无专置无遂事、诸侯无专封无专讨之类，而要在现实政治中实现这些目的性原则，就必须运用某些政治手段或政治谋略。运用这些政治手段或策略往往又不甚符合道德的要求，有可能损害政治的道德目的。这就使政治儒学中出现了目的与手段的紧张关系，如何化解这种紧张关系而达至最高的政治艺术——中道，就形成了政治儒学的“经权”学说。所谓“经权”学说，是指既守经志道依仁，又根据具体情况变通行权而不违背根本道德原则的学说。在《春秋》中，借“祭仲行权”一事阐述了这种“经权”学说。

桓十一年九月《春秋》书曰：“宋人执郑祭仲。”《传》曰：“祭仲者何？郑相也。何以不名？贤也。何贤乎祭仲？以为能知权也。其为知权奈何？庄公死，已葬，祭仲将往省于留，途出于宋，宋人执之，谓之曰：‘为我出忽而立突。’祭仲不从其言，则君必死，国必亡；从其言，则君可以生易死，国可以存易亡。少辽缓之，则突可故出，而忽可故返，是不可得则病，然后有郑国。古之人有权者，祭仲之权是也。权者何？权者反于经然后有善者也。权之所设，

舍死亡无所设。行权有道，自贬损以行权，不害人以行权。杀人以自生，亡人以自存，君子不为也。”

按：祭仲迫于宋强郑弱，答应宋国要求出忽立突，非为一己之私，亦非为一国之君，而是为存郑国之社稷，是知国重君轻之义。若祭仲不许宋出忽立突，必君死国亡；若许宋出忽立突，则君生国存。祭仲出忽立突确实不符合为臣之道（经），因依君臣之礼臣下（大夫）无专废置君之义，但强宋迫胁，情况紧急，为郑国计，祭仲只得行权专废置君出忽立突违背君臣之礼（经），因祭仲专废置君是为生君存国，故《春秋》许祭仲为知权。在此，《春秋》提出了权的标准，即行权有道，权中有经。所谓权，是“反于经然后有善者”。祭仲专废置出忽立突是反经，出忽立突可生君存国是反于经然后有善者。政治儒学在这里是从行为的方式与后果之相互关系中来确立权的标准，即权在行为方式上必须是一种变通，必须是相对于守经而言之反经，但在行为后果上必须是善，不善的行为后果不能称为权。这是在行为后果上为权设立了一个道德标准，权在行为后果上必须是一种符合道德的行为。由此可见，政治儒学所说的权并非权诈、权谋或权术，而是一种通过政治策略的运用，达到既不违背目的性原则（守经），又能根据具体情况变通解决实际政治问题（行权）的最高艺术。《春秋》还对行权提出了具体的标准：“舍生死无所设”是指在杀身成仁舍生取义的生死重大关头只能成仁取义而不能行权苟存，“自贬损以行权”是指行权所引起的责任恶果要由自己负责不能委诸他人（如祭仲出忽立突要承受逐君专置的恶名），“不害人以行权”是

指行权时不能无辜伤害他人的生命（如祭仲立突不能伤害忽的生命），“杀人以自生、亡人以自存，君子不为”是指行权在任何情况下都不能违背此一最基本的原则。祭仲行权符合以上标准，故《春秋》许其知权。可见，权中有经焉。政治儒学的“经权”思想在解决目的与手段的紧张关系时其慎其精如此。

此外，政治儒学解决目的与手段紧张关系的思想还表现在《春秋》“实与文不与”的书法上。所谓“实与”，即是权，是指《春秋》根据乱世的实际情况权且承认某一政治行为有其现实的必要性；所谓“文不与”，即是经，是指《春秋》根据孔子所立的义法不承认具有现实必要性的行为有最高道德上的合理性与合法性。在《春秋》中，“实与”与“文不与”是连在一起使用的，这说明权变与守经不可须臾而离。如文公十四年秋，晋国大夫郤缺帅师八百乘兵临邾娄国城下，强迫邾娄人接纳接菑立为君，但大多数邾娄人不愿接纳接菑为君，愿另立一得民心者为君。郤缺知情后认为按照自己强大的兵力完全可以迫使邾娄人接纳接菑为君，但按照道义邾娄国已有得民心者立为君，自己不能这样做，于是便带领军队离开了邾娄国。对此一事件，《春秋》认为郤缺在力能纳接菑时不纳，其目的是顺应民心遵从道义，故大其“不克纳”而实与之（表彰郤缺不以强力纳接菑而根据实际情况称许之），但依《春秋》义法（经），大夫无擅自立君废君的权利，大夫郤缺自己决定是否立何人为邾娄国之君的行为违背了经，故《春秋》对郤缺专废置君的手段“文不与”（依《春秋》之义法经文不允许郤缺专废置君），特书郤缺为晋人

而贬之。同一事件，一大一贬，最能表明《春秋》用“实与文不与”的书法来化解目的与手段之间的紧张，是一种高超的政治智慧与政治艺术（政治儒学中化解目的与手段之间紧张关系的政治智慧非常丰富，此处恐文繁不详述，欲进一步了解可参看本人《公羊学引论》第四章中之《经权说》）。

针对第五条，政治儒学之所以是政治儒学，是因为政治儒学与生命儒学不同，政治儒学虽然也讲道德，但政治儒学将现实中的政治问题与生命问题区别开来，认为政治是一运用权力的领域，具有非理性与强制的特征，是一相对独立的范畴，故政治伦理与生命伦理亦应有所不同。政治儒学的这一特征主要体现在政治儒学是一外王儒学上。首先，政治儒学对“内圣外王”的理解与生命儒学不同。在生命儒学看来，“内圣外王”是由内圣通外王，或者说内圣开外王，内圣外王是因果体用关系，即由内圣之因与体，开外王之果与用，宋明儒学所服膺的《大学》三纲领八条目即是此种内圣外王观的代表。政治儒学则不然。在政治儒学看来，内圣外王不是因果体用关系，而是平列结构关系，即不是内圣开外王，而是内圣和外王。公羊先师荀子即表达了这种内圣外王观。在荀子看来，学问之致极与人格之标准有两个，一是圣，一是王；圣是尽伦，王是尽制；尽伦是成就自己内在的道德生命；王是建立世间外在的政治功业，二者合起来同为学问人格之最高标准，而不存在因果体用关系。在这里，作为外王的政治，已具有了相对的独立性。其次，政治儒学与生命儒学的实践目标不同，政治儒学的实践目标在

实现王道，而非个体生命的成德成圣。王道是参通天地人天下归往之道，其特征是改制立法从事政治实践活动，而不是尽心知性知天，从事上达天德的道德践履活动。王道的落实是王教、王化、王制、王法、王术，而非善人、贤人、圣人、与天地合德之人。再次，政治儒学与生命儒学的思维方式不同，生命儒学的思维方式是由内穷外（程朱学）、摄外归内（陆王学）以及由下而上（曾思学）的线性思维方式，此种思维方式的特征是用作为本的心性来化约作为末的外在世界的独立性，以生命来涵摄整个世界。而政治儒学的思维方式则是一种向世界开放的结构性思维方式，这种思维方式虽不否定心性，但关注的重点则落在世界中的结构、事件及其相互联系上，如公羊学讲张三世、通三统、异内外、存三正、王道通三、文质再复、天人感应、王道霸道、实与文不与、春秋制太平制以及三科九旨五始七等六辅二类等均是从世界本身的结构中来看待世界，承认世界有生命之外的独立性使心灵向世界开放，而不是以心性为本来化约消融世界。由于政治儒学将世界与心性分开，承认世界的相对独立性，故在政治问题上即认为政治伦理与个人伦理应有所不同，在具体的政治事件中应区别对待。如齐桓公在个人道德上淫乱无耻，淫诸姑姊妹七人而天降大灾，但《春秋》仍许齐桓公为贤而为之讳。为什么呢？以个人道德言，齐桓何贤之有；以政治事功言，齐桓功可除恶。因为在春秋乱世的情况下齐桓公一匡诸侯，存亡继绝，给乱世带来了某种秩序，使民生稍可安宁，故《春秋》在政治上不因其个人生命之淫乱仍许其为贤。在这里，《春秋》

将政治道德与个人道德分开，表明适用于个人道德的标准不一定适用于政治，适用于政治的标准亦不一定适用于个人，二者不能完全等同混淆。又如齐襄公在个人道德上甚不足取，是一贪得无耻的暴君，为满足其征服欲，对弱小的纪国一直横加欺凌，欲侵吞而后快，故于庄元年夺取了纪国的三个邑，最后在庄四年吞灭了纪国，《春秋》对齐襄公在个人道德上的贪婪残暴甚恶之。但在齐襄复远祖之仇上则贤齐襄而为之讳，认为其行为符合《春秋》大复仇之义。此亦是将个人伦理（贪婪残暴）与政治伦理（复仇为贤）分开，从政治伦理的角度许齐襄为贤。由此可见，政治儒学认为政治是一相对独立的范畴，政治伦理与生命伦理应有所不同。

针对第六条，政治儒学虽然认为最高的政治理想是王道，王道的特征是任德不任力，使人心悦诚服而天下归往。但是，政治儒学亦非常清楚，现实政治的基础是武力而非道德，其手段是强制而非说服，故政治儒学非如生命儒学不道桓文之事者（桓文之事即武力强制），而是从理想与现实、善与恶的辩证关系上来看待武力与强制。在政治儒学看来，武力无疑是恶，因为武力驱民而战，杀伤无辜，因兵害众，怨结构祸，伏尸流血无已时，最不符合仁道，故何休称“兵者，正不得也”（不合正道）。正因为武力是恶，会伤民害众，《春秋》甚恶之，不问诸夏四夷与鲁，凡兵者皆书以责之，所谓《春秋》无义战是也；并于242年间数百起战攻侵伐事件无论大小一一书之，其重民谨战如此。但是，虽从总体上来看《春秋》无义战，从具体的政治现实来看此战义于彼战则有之。因政治儒学

表达的是历史中的信仰，执着于历史中来体现真理，故政治儒学承认现实政治中的武力和强制在特定历史条件下与特定政治情境中有其相应的正当性，不应一概否定。如《春秋》恶诈战而善偏战，因诈战突然袭击伤害必多而无信，偏战结日列阵伤害较少而有信，故偏战义于诈战有其相应的正当性而《春秋》善之；又如《春秋》耻伐丧而荣复仇，因伐丧趁人丧亲哀痛之中攻伐别人最不道德，复仇则是在天下无道时以一己之勇气热血恢复自然的公正，故伐丧之战远不能与复仇之战相比，而《春秋》有大复仇之说。再如《春秋》中攘夷之战、邻国相救之战、小国反抗大国侵略之战，《春秋》皆大之善之，亦说明武力在特定条件下有其正当性的一面。此外，《春秋》亦认为在特定条件下强制亦有其正当性的一面。春秋乱世，天下无王，缺乏一统的政治秩序，诸侯国相互兼并攻战，人民因之受苦。此时齐桓晋文楚庄秦穆兴起，或一匡诸侯而宗周，或存亡继绝而征讨，使乱世有一相对公正的政治秩序。虽此一政治秩序是建立在以力服人而非以德服人上，但有此凭强制力产生的政治秩序总比无政治秩序好，故《春秋》虽向往王道，在现实中则承认霸道——基于强力产生的政治秩序——亦有其必要性与正当性，而实与之。由此可见，政治儒学是从辩证的观点来看待政治中的武力与强制，既认定其是一“恶的事实”，又承认其“具有正当性”，而不是简单地一概否定。

针对第七条，政治儒学承认现实世界与政治中之人具有不完善性，看到崇高的政治目标要受到现实条件的制约，理想与现实之间存有差距，故采取政治策略时应

根据现实可能接受的条件以退让、妥协、渐进、务实的方式来达至理想。政治儒学的这一思想主要体现在公羊家的三世学说中。我们知道，公羊家有所谓"张三世"思想，所谓"三世"，是将《春秋》十二公（十二世）的历史分为三世，托此三世为一部人类史，即托隐、桓、庄、闵、僖五世为据乱世，托文、宣、成、襄四世为升平世，托昭、定、哀三世为太平世。由于三世的情况不同，治世的方法亦不同。在据乱世，人们篡弑杀戮，恩衰义缺，道德水平很低，政治缺乏一统秩序；在治理此乱世时，用心就不宜过细，方法亦不宜过严，自己把自己国家的事情做好，别国有小恶也不要谴责。在升平世，世界已升进平安稳定，人们的道德水平有所提高，虽有文明与落后的区别，但一统的政治秩序已初步建立；在治理升平世时，用心就可细一些，方法亦可严一些，在治理好自己国家的情况下亦可关心其他国家的事。在太平世，人类进至最高的理想社会，道德水平有很大提高，人人有士君子之行，文明与落后的区别不复存在，世界已达到天下归仁，万国崇义、王道大明、王化普被的阶段；在此阶段，人人讲信修睦，据乱升平二世的治世方法已不复适用，故此时治世的用心特别深细，治世的方法也特别严厉，就连取两个名字这样的小事也要讥刺。虽然公羊家甚张三世之说，以太平大同为理想，为生活在政治黑暗时代的人们提供了未来的希望与生存的勇气，但公羊家非常清楚，理想虽然崇高伟大，毕竟是遥远未来之事，与现实世界存在着差距，不能骤然而至，必须经过长期努力才能逐渐实现。因此，在制定政治策略与设立政治制度时就不能逾等，即

不能以未来所能达到的标准衡诸现在，必须按照现时历史所能提供的具体条件解决政治问题，即使有所退让、妥协亦理应如此。如在对待王道霸道的问题上，王道固然最高，但在春秋乱世不可能纯以王道来衡量政治，因王道是未来太平世的理想，乱世中没有任何实现王道的可能性，故必须退到霸道的层次来看待春秋时的政治问题，来确立春秋时的政治目标，来评判春秋时的政治策略。若依王道，齐桓晋文之霸业实不足取；若依霸道，齐桓晋文之霸业则是春秋乱世时的最高政治理想，存亡继绝朝周伯讨的策略则是当时最佳的政治策略，故《春秋》实与之，由王道退一步而承认霸道的政治价值。又如，《春秋》在政道的安排上，最高理想是选贤举能的太平制（适用于太平世），其次是天子一爵的理性制度（适用于升平世向太平世过渡），再次是君主时代的嫡子继承制（适用于据乱世与升平世）。对这三种制度，公羊家非常清醒，选贤举能的太平制只能在将来实现，乱世平世不予考虑，因为乱世平世人的道德水平还不高，历史的条件还不成熟，骤然在乱世平世实行太平制必然会引起权力的争夺，出现篡弑无穷争立杀戮的局面，因贤不肖能不能具有非常大的主观性，在政治上很难确定。《春秋》从隐桓之祸与宋十世之乱得出教训，在乱世只能依血缘实行"立嫡以长不以贤，立子以贵不以长"的嫡子继承制度，如此以确定的血缘来保持政权交替时政治的稳定。因此，公羊家从选贤举能的太平制退下来，在政道上接受了嫡子继承制，认为此制是当时历史条件下惟一可能接受的最少弊端的制度。公羊家讲《春秋》大居正，以嫡

子继承制为惟一正确的轨则来解决君主时代政权转移时可能出现的政争与政乱，但同时又讲太平制，不忘记选贤举能的大同理想，清楚知道嫡子继承制相对于选贤举能的最高理想来说是一种退让与妥协，而不是儒学的究竟。由此可见，政治儒学既不是政治上的实用主义也不是政治上的浪漫主义，而追求的是既怀抱崇高理想又尊重具体现实的中庸之道。

针对第八条，政治儒学关注现实政治，非常清楚现实政治错综复杂，常处于变动之中，很难预先确立一不变之准则来解决政治问题，必须以复杂的心态、高超的智慧灵活变通地解决政治问题。故公羊家言《春秋》无达例，无通辞，移辞从事，唯道是适。在公羊家看来，《春秋》有所谓经礼变礼：经礼是做事时安性平心，情适理得；变礼是做事时心情不安，但性理当有，又无以易之非做不可。如天子三年然后称王是经礼，因缘孝子之心三年不改于父之道，三年后称王乃能安性平心、情适理得；然有故未三年亦可称王是变礼，其故为当时（昭二十三年）庶孽并篡、天子失位，情况甚危，故急正天子之号以明天下当救。如此虽不能安性平心、情适理得，但性理当有非做不可。《春秋》又有所谓常义变义：常义是不变之普遍原则（经），变义是根据具体情况反经合道之灵活变通（权）。如大夫无遂事是常义，在一般情况下大夫出境只能完成国君交给的任务，不得擅自生事做他事，故《春秋》于一般情况下出境擅生事之大夫皆非之，如僖三十年鲁国安宁无事，公子遂奉命出使京师，后擅自访问晋国，《春秋》非之，以为僭越国政，卑君自大。但是，现实的

政治情况非常复杂，常义往往不能涵盖所有的政治现实，若只依常义行事，遇到政治变故时则不知如何对付。为解决这种普遍原则与特殊境况的矛盾，公羊家提出了变义，即根据特殊的情况灵活变通地解决政治问题。但公羊家担心变义无原则地变下去会沦为权术诈谋，故对变义进行了限制，即虽反经但必须合于道，必须在可以然之域。至于何为合道，何为在所以然之域，只有根据具体情况决定了。再以大夫无遂事为例。《春秋》常义虽言大夫无遂事，但又言大夫出境可以安国家利社稷则专之可也。如庄十九年秋鲁国公子结奉君命送陈人之妇到鄄去，然后又擅自去与齐侯宋公盟会。对此事，《春秋》以为当时齐国宋国阴谋策划攻打鲁国，情况危急，不可返告于君，故公子结当机立断矫君命擅自与齐宋盟，使齐宋知鲁国有备而不敢发兵。公子结的此一行为在动机上不是出于私利，在后果上除国家之难，保百姓之命，故《春秋》善之，认为在此种特殊情况下可适用于变义，专之可也。

此外，在解决政治问题时，政治儒学鉴于政治问题的吊诡性、复杂性，采取一种辩证的、复杂的思维方式，而反对"要就全有，要就全无"的"不打折扣的"无条件简单思维方式。在政治儒学看来，政治问题往往是吊诡的、复杂的，同一政治行为亦往往善恶兼之，义与不义同存其中，故政治思维方式亦应该是辩证的、复杂的，在评判政治行为时应该善从善，恶从恶，善恶分明，丝毫不爽。这就是公羊家所说的《春秋》别嫌疑，明是非，贤贤贱不肖，推见至隐而长于治世治人。如庄三十二年秋，鲁庄公

病将死，召季子回，欲授国政与之，季子认为庄公之子子般尚在，不必为君位继承操心。庄公说公子牙已经对他说鲁国君位继承的作法是一次传子，一次传弟，今次轮到传弟子（公子牙是庄公之弟季子之兄），季子认为这是明目张胆的犯上作乱。不久公子牙弑君的器械已准备好，马上要动手了，于是季子将公子牙召至，用毒药把公子牙毒死。对此一事件，《春秋》书曰："秋七月癸巳，公子牙卒。"之所以书具体日期而不书公子牙为庄公弟者，是彰显公子牙违背了君臣之义，有罪当诛；之所以书卒而不书杀或刺者，是表明季子的行为违背了亲亲之道，故为之讳。季子毒死公子牙的同一行为，从君臣之义上看是义，从亲亲之道上看非义，故《春秋》一张一讳，各从其宜。因为君臣之义与亲亲之道均是儒家的基本原则，在此处无高低主次之分，只有根据具体情况决定如何适用二者，不能简单地用单一之义或不义来评判此事。又如公羊家关于偏战的看法也体现了这种复杂辩证的思维方式。在公羊家看来，与诈战相比，偏战为义；与不战相比，偏战为不义，故同一偏战的行为，其中有义又有不义，即如董子所言"不义中有义，义中有不义，辞不能及，皆在于指"。[1]最后，"实与文不与"的书法亦体现了这种复杂辩证的思维方式。如对于齐桓晋文所谓"专封专讨"的行为，《春秋》认为在上无天子下无方伯诸侯无道相灭相亡弑君弑父的情况下，有力能救之讨之者则救之讨之可也。故《春秋》实与齐桓城杞（重新建立灭亡了的杞

---

[1] 董仲舒：《春秋繁露·竹林第三》。

国），实与楚庄讨夏征舒（夏征舒篡弑作乱）。实与之即是义之。但根据《春秋》义法，专封专讨是天子公权，诸侯不得私有，故文不与。文不与即是不义之。可见同一行为，依实与义之，依文不与不义之，不义之中有义，义中有不义，《春秋》思维精微深详如此。

针对第九条，政治儒学虽源自孔子，但发展定型于汉际，吸收了法、道、墨、阴阳诸家的正面资源，是一别开生面的新儒学。政治儒学在春秋至汉五百年间政治动乱黑暗的时代怀抱着王道大同的理想，积极从事中国政治秩序的确立与政治制度的重建，可谓满腔热情。但政治儒学知道理想要受到现实历史条件的制约，在乱世只能建立小康之制而不能逾等骤建太平大同之制（熊十力深怪《礼运》讲太平大同寥寥数语，讲小康连篇累牍即是此意），可见政治儒学的热情是切事的热情，即切于当时历史条件之事的热情。政治儒学是儒学，而儒学的特征是既对人类现实世界（包括政治）抱有切实的责任感，又视权力如浮云过太虚而超越世俗的虚荣，故政治儒学的责任感可以说是超越虚荣的责任感，而非一味追逐权力只满足自己权欲的责任感（此多为纵横家和法家所为）。政治儒学承认经验的现实世界有其独立性，非心性生命所能化约涵摄，故政治儒学多从客观的立场来评判现实世界；又政治儒学源自《春秋》的政治智慧，而《春秋》政治智慧的核心是孔子晚年道不行后以冷静的态度对以往242年的历史进行政治评判，故政治儒学建立在《春秋》上的判断力不是人与事混淆不清的判断力，而是人（评判者）与事（政治现实）保持一段距离的判断力，即林先

生所说的冷静的判断力。由此可见，韦伯责任伦理要求政治家具备的三个条件政治儒学中均有相应的资源，肯详读《春秋》者必知之。

综上所述，笔者力图说明，儒家政治儒学传统中具有非常深邃丰富的责任伦理资源，因而表明了中国文化在高度发展心志伦理的同时亦高度发展了责任伦理。

（四）结语：正确理解责任伦理的性质与两大儒学传统

责任伦理，照韦伯的解释，并非专属西方的产物，而是人类政治应有之通义。本文言儒家政治儒学传统具有深邃丰富的责任伦理资源，并非出于人有我有之比附心理，而是深入研习儒家政治儒学传统后确信儒学传统中实有之。中国人是精于政治实践的民族，中国文化是富于政治智慧的文化，只要我们降心虚怀不以西方标准为标准，深入全面地研习了解中国文化，自不难发现中国文化所深含的丰富、深邃、圆融、成熟的政治智慧。任何称得上政治家的政治人物进入政治时，任何政治要良好运作时，不可能不涉及到责任伦理问题。以中国政治历史之悠久、政治智慧之丰富、儒家传统之注重道德，中国文化中不可能没有责任伦理资源。

林先生之误解中国文化，不仅是因为林先生认为责任伦理是西方的，还因为林先生认为责任伦理是现代的，因为责任伦理是建成现代自由民主政治的先决条

件，或者说基本标志。但依韦伯的讲演，韦伯并未从现代性上来解释责任伦理，而只是认为责任伦理是以政治为一种志业的政治家必备的条件。以现代性来解释责任伦理，会得出一个历史虚无主义的结论——责任伦理今有之古无之——从而否认中国传统中有责任伦理资源。这正好又同林先生的初衷相悖，因为林先生的学术努力正在于中国传统的创造性转化。在笔者看来，责任伦理并非是现代性的产物，任何时代的政治中均有之，只是显隐多寡不同而已，因为没有责任伦理，人类稳定良好的政治皆不可能（政治狂热时代在人类政治史上只占少数）。韦伯反对“要就全有，要就全无”的思维方式，主张用复杂辩证的观点来看待政治。依韦伯，西方与中国、现代与传统不能截然二分，而应看到西方中有中国，中国中有西方；现代中有传统，传统中有现代。故依此种思维方式，中国儒家传统文化中有现代西方所推崇的责任伦理资源本不足奇，乃非常自然之事，就像现代西方的民主政治具有古代希腊罗马的资源和中国文化的资源一样（希腊的民主理念、罗马的法律制度、儒家的人文精神、中国的文官制度）。

由于明清对于理学的强化，当代人通常理解的中国文化，只是以生命儒学为代表的中国文化，生命儒学是心性之学、内圣之学，责任伦理的资源确实不多，林先生以生命儒学为中国儒学之全体，以其涵盖整个儒家传统，自然会得出中国文化只高度发展心志伦理而缺乏责任伦理的结论。但是，如果我们了解了中国儒学传统除生命儒学外还有政治儒学，政治儒学是儒家专讲政治之

学，具有深邃丰富的责任伦理资源，就不会以偏概全误解中国文化了。在这里，了解以今文经学为代表的政治儒学，就成了致力于中国传统创造性转化的当务之急，因为中国今后的政治形态当主要从政治儒学中转化出，而非主要从生命儒学中转化出。

最后，说一点本文以外的话。林先生把生命儒学所说的伦理完全等同于韦伯所说的心志伦理，对生命儒学亦不无误解，因为韦伯所说的心志伦理只是与心性儒学所说的生命伦理貌似，实则有很大的不同。我们知道，韦伯所说的心志伦理有其时代背景，是指基督教极端和平主义者的伦理和政治激进主义的伦理，此两种伦理产生的文化土壤使其区别于儒家的生命儒学伦理。基督教极端和平主义者所奉之信条是登山宝训，登山宝训以一种完全出世的态度（以德报怨）来解决世间的政治问题，此与生命儒学"以直报怨"的态度完全不同。政治激进主义的伦理是建立在"历史发展与道德进步具有逻辑一致性"的理性推理上，这与生命儒学相信三代之后道德不断退步亦完全不同。故只能说心志伦理与生命儒学在形式上有某种相似之处，即二者都希望直接通过解决生命问题来解决政治问题，但二者在内容上则完全不同。正因为此内容上的不同，生命儒学所推崇的伦理不可能像心志伦理那样"在政治的层次上，……为了目的而不择手段"，[1]因为生命儒学非常注重修身慎独，以政治

[1] 林毓生：《两种关于如何构成政治秩序的观念》，载《中国传统的创造性转化》，第129页

谨慎——中庸——为第一政治美德，在历史上从未出现过基于道德信念的狂热政治运动。恰恰相反，正是因为近代抛弃了心性儒学的生命伦理，接受了西方"历史发展与道德进步具有逻辑一致性"的理性伦理，使人心得不到传统道德(即常道常理)的约束，才导致了一系列狂乱热昏的政治运动。关于生命儒学主张的伦理与韦伯所说的心志伦理不同已超出了本文的范围，详论只能俟诸来日。

第三节 重建"以制说经"的政治儒学传统

(一)复兴经学与"以制说经"的政治解经学系统

中国文化近百年来所遭受之严重破坏中，首当其冲并彻底瓦解者乃儒学传统中之经学。宋明心性之学虽也遭致巨大冲击，但仍代有传人，自梁、熊、马、唐、牟传至现代新儒家，心性之学已蔚为大观。经学则不然，自廖平、康有为、崔适、章太炎后无人传承已成绝学。至今，国人已不知经学为何物矣！究其原因，其大者不外以下数端：

1. 以章太炎为首之古文学等孔子为诸子，视经学为史学，使经学权威扫地，流风所至，无人再习经学，非特章氏弟子尽为史学家，廖平弟子蒙文通亦为史学家矣。

2. 古史辨之钱玄同、顾颉刚不善学康有为、崔适，而以史学求真之精神疑经，以群经为累层伪造之古史（康、崔只以古文为伪），遂使经学领域无真经可信，经学由是亡矣。

3. 受"五四精神"洗礼之新知识分子以自由民主或革命进步之启蒙心态研究经学，目的非为尊经守道，而是批判否定，如周予同研究经学是欲撕破经学之画皮使人窥见经学僵尸之可憎可恶，而范文澜研究经学则欲为革命扫除思想文化障碍而弃之也。

4."五四"以后中国学人受西方近代学术分科影响，以西学世俗之分类方法研究经学，如是《诗经》变为文学，《书经》变为考古学、文献学，《春秋》变为历史学，《仪礼》变为民俗学、人类学，《易》与《论语》则变为哲学、伦理学，独立神圣之经学被降等分属于不同之学科，虽美其名曰用科学方法研究经学整理国故，实则肢解俗化经学，使其丧失统一性、完整性、独特性与神圣性，自此，经学不复为经学矣。

5."五四"前后无耻之政客军阀出于卑鄙之政治目的，提倡"尊孔读经"，以愚弄黎民，遭国人深恶痛绝，遂殃及经学，误以经学为政客军阀祸国殃民之帮凶祸首，经学遂遭唾弃辱骂，中国之知识分子痛心疾首，欲埋葬之而后快也。

6. 经学曾在中国历史上被君主提倡，成为君主制度之王官学，现代新儒家第一二代学人均受"五四精神"启蒙，奉民主为圭臬，深讳儒学与君主制度之关系，因经学与君主制度关系尤深，故现代新儒家多回避经学问题不

谈，只在宋明心性之学中寻找资源，遂使经学在现代儒学发展过程中被弃而不顾；内缺中国优秀儒家学者之关怀护持，外又遭启蒙学者、西化人士与革命党人之攻击否定，其内外无援，四面夹攻，不亡得乎！由以上六点观之，现代经学之亡其来有自，非一朝一夕之故也。

现代经学之亡给中国文化带来非常严重之后果，此后果就是使中国文化之复兴与重建缺乏坚实之历史文化基础，从而使中国文化之复兴与重建不能落实到具体之历史文化结构与制度层面来解决。若只在义理观念层面复兴重建中国文化，而走心性儒学之路，中国文化之复兴与重建必不能成功。其理由何在呢？吾人须知，经学不同于理学心学，不能离开具体特定之历史文化结构与制度来进行解释。所谓"经"，即是具体特定之历史文化结构与制度；所谓"学"，即是对此具体特定之历史文化结构与制度进行不断解释之系统学问。中国文化不是挂空飘荡之理念体系，而是通过"经"具体而直接地表现出来。可以说，"经"即是中国文化，离开"经"即无中国文化。历史上中国文化之复兴与重建是通过对"经"之重新解释来完成，如汉之经学、宋之经学、清之经学等。故经学之"学"非一般意义上之学，此"学"通过对"经"进行解释来参与历史文化之创造与社会制度之构建，即经学通过对"经"之解释来保存、重建、创造、成就中国文化。故离开经学，吾人即不知中国文化为何物矣！吾人若抛弃经学，试问如何来重建中国文化？根据现代解释学之原则，语言即是存在、即是文化、即是历史、即是制度，故中国"经"中之语言即是中国人之存在、即是中国文化、中

国历史、中国制度。又根据现代解释学之原则,解释即是亲证存在、创造文化、重塑历史、建构制度,故对中国之"经"进行解释即是亲证中国人之存在、创造中国文化、重塑中国历史、建构中国制度。是故经学不只具有学术思想上之价值,更具有存在、历史、文化、制度结构上之价值。经学亡,即意味中国人特有之存在方式亡、中国文化亡、中国历史亡、中国制度亡;反之,经学兴,即意味中国人特有之存在方式兴、中国文化兴、中国历史兴、中国制度兴。职是之故,中国经学在现代中国之兴亡乃关系到中国文化之复兴与中国制度之重建。故曰:悠悠万事,唯此为大,复兴经学。

欲复兴经学,必先了解经学中之解释系统,因不同之解释系统乃代表不同之解经学传统,不同之解经学传统又体现对存在、文化、历史与制度之不同理解,而此种不同理解又会建构出不同之存在、文化、历史与制度。现代中国学人深受"五四"启蒙精神影响,为表明自己思想独立,心胸开放,极力反对所谓"门户之见",即反对通过不同之解经学系统来解释经典,用打破不同经学解释传统之方式来理解经学,殊不知离开特定之解经学系统吾人今天就无法理解经典,打破不同之经学解释传统吾人就不能进入经学。此既是一经学中之解释学问题,亦是一在当代重构中国文化之问题。经学中之解释系统甚多,本文所欲论述者乃经学中"以制说经"之解经学系统。因此一系统在重构中国文化上非常重要,又因此一系统已被长久遗忘,故笔者希望通过本文提醒关心中国文化重建之同道注意此一经学解释系

统之意义，在当代儒学发展过程中重视政治儒学传统中之解经学问题。

(二)"以制说经"的政治解经学以今文"家法"建构制度创造历史

顾名思义，所谓"以制说经"，是用制度去解释经典，即用制度去解释《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》、《论语》等儒家典籍。此处所言之制度，非现代意义上具有普遍规范性之狭义的法律制度（因现代生活已被法律规范，现代意义上之制度即是法制），而是包括人类社会生活所有范围内之广义的制度。此种广义的制度包括政治制度（如封建制度、明堂制度、巡狩制度、大一统制度），行政制度（如选举制度、职官制度、考绩制度、爵禄制度），经济制度（如井田制度、赋役制度、采地制度），宗教制度（如郊祭制度、田猎制度、庙禘制度），法律制度（如象刑制度、五刑制度），教育制度（如辟雍制度、庠序制度），婚姻制度（如亲迎制度、婚聘制度），军事制度（如征伐制度、兵役制度），外交制度（如会盟制度、朝聘制度），以及其他社会生活方面之制度（如建筑上之宫室制度、交通上之车舆制度、交往上之相见礼制、音乐上之乐制、生活上之服制、玉制、爵制等）。由此可见，"以制说经"之"制"非常广泛，几乎包括人类社会生活之全部领域。

"以制说经"之"制"在中国经学传统中实际上是指"礼"，因"礼"是社会生活中相应于不同领域与身份差别所作之具体规定，其功能是"别异"，其精神则是"和同"，

故“礼”能涵盖社会生活之所有方面而不使其冲突，能达到一种“多元中一统”之局面，即能达到《易》所谓“既各正性命又保合太和”之境界。在中国历史上，“礼”渗透在社会生活各个方面而形成不同之规范性制度，此种以“礼”涵盖一切社会生活之现象遂构成中国文化之根本特色，此种情况反映到经学中来，“以制说经”实际上即为“以礼说经”。故此处之“制”只能理解为“礼”，而不能理解为现代意义上之制度。以上所列之各种“制”皆古代之“礼”也。

以上言“制”，复次言“说”。所谓“说”，即是“解释”；“说经”，即是“解释经典”。但此处之解释并非只从语言、义理、史实上进行言说系统之解说，而是通过对经之解释来建构制度。因为语言本身即承担着历史文化之功能，亦即语言就是历史文化本身，对“经”的语言进行解释就是在建构历史文化，亦即就是在改制、创制、建制。公羊家有“孔子改制说”，所谓孔子改制就是通过独特之书法条例对《春秋》经文进行解释而创设制度，如《春秋》用“贬”之书法贬去尹氏崔氏之名讥世卿而创设选举制，以“立元正始”之条例解释《春秋》“变一为元”之义而创设大一统制、以“讥始不亲迎”之书法讥纪侯不亲逆女而创设亲迎制、以“非九月辛丑用郊”之书法讥鲁郊祭而创设正月上辛郊天之郊制。公羊家言孔子改制为万世立法，又言孔子改制待后王取法，公羊家通过对《春秋》经之解释创设了上述制度，此制度在汉以后之中国逐渐得到实现，此乃“说经”即“改制”、即“创制”、即“建制”之含义与明证也。又，除通过书法条例解释经文来创设制度

外，还通过剩取经文解释发明大义与汇集经文解释贯通大义来创设制度，前者即今文学中之《王制》，后者即汉代宪法性文件《白虎通义》。因中国历史上无直接通过法律撰写方式制定宪法性法典之传统（如西方古代制宪者莱库古〔Lycurgus〕与梭伦〔Solon〕之立法），由经文解释汇编形成之《王制》与《白虎通义》即成为中国古代具有最高效力之宪法性法典，而按照此经文解释组织政府、规范权力、施行政事、处理案件（即汉人所谓依经治国、经世致用、以经术缘饰吏事、以经义决狱等）即成为中国特色之宪政制度。由此以观，"以制说经"之解经学具有改变历史创设制度之功能，绝非仅仅是一种解说经典之"学术"或"观点"。

在中国经学传统中，有所谓"家法"。"家法"者，不同解经系统之谓也，如汉宋家法，汉学中又有今古文家法。"家法"是进人不同经学解释系统之门径，亦即是不同经学解释本身，不同解经学系统正是通过不同"家法"来创造历史、建构制度，故离开"家法"，吾人即不能了解何为经学，更遑论创造历史、建构制度！故在经学研究中必须严守"家法"，此决非心量狭小，更非门户之见，而是解经学本身之要求。若打破"家法"，随己意解经，所得者只能是些许关于经学注解之零碎知识，而不能把握经学整个义理系统与制度建构，经学即变为一笔无人能解之糊涂账。鉴于此，确定"家法"则是解读经典之前提，严守"家法"则是"解经创制"之条件。本文所取者乃汉学中之"今文家法"，"以制说经"是今文学意义上之"以制说经"。又，同一"家法"中又有不同之解释系统，如今文学

中又有“以义理说经”、“以象数说经”、“以事件说经”、“以制度说经”等不同系统，本文所述者乃“以制度说经”之解释系统也。

（三）“以制说经”的政治儒学传统举例

“以制说经”，是汉代经学中独特之解释系统，不管今古，都有各自“以制说经”之经学传统。廖平言今文以《王制》遍说群经，古文以《周礼》遍说群经，今古文之区别不在文字而在制度（因《王制》《周礼》皆为制度），故“以制说经”乃是汉代经学之最大特色。然因今古文是不同性质之儒学，今文为政治儒学，古文为政治化之儒学，二学性质不同，其说经所据之制亦不同。作为政治儒学之今文，其说经所据之制乃孔子所改所创之制，出自孔子王心自裁，得孔学之真之全；作为政治化儒学之古文，其说经所据之制乃后儒媚汉佐莽所改所创之制，完全意识形态化为专制统治之工具，背离孔子设教之根本原则。故本文不以政治化儒学为孔子之学，因而不论古文经“以制说经”之解经学系统，只论政治儒学传统中“以制说经”之解经学系统，即只论今文学传统中“以制说经”之解经学系统。若经说中有杂糅今古者，则取其今文说而弃其古文说，一以今文为依止也。

今文学所依之经典，有《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》，后又有《论语》，前五经之排列次序以孔子设教授学之深浅为断，非如古文以历史文献先后出现为断。然因现代人昧于“以制说经”之儒学传统，往往视《易》为言天

道之哲学书，视《诗》为言情之歌谣集，视《书》为言史料之考古文献，视《论语》为言修身之处世格言，以为此四者皆与制度无关，故为醒目起见，强调此四经皆有“以制说经”之解释系统，特将次序另作排列，以《易》、《诗》、《书》、《论语》为序逐一述之。又，在上述六经中，《礼》与《春秋》为专讲制度之经，《礼》自不用说，释《礼》自然以制度为主。至于《春秋》，公羊家言为礼义之大宗，治世之巨典，孔子作《春秋》乃为后世改制立法，故《春秋》即是一礼书、一专言制度之经，解释《春秋》之系统亦即是——“以制说经”之系统。后之今文家多有以“制”说《春秋》之书，如最早即有以《王制》为《春秋》之传者（廖平说），又如凌曙作《春秋公羊礼说》、《春秋公羊礼疏》，陈奂作《公羊逸礼考证》，龚自珍作《春秋决事比》，康有为作《孔子改制考》即是明证。因《礼》与《春秋》本身即是言制度之经，学人自易明白，故本文略去不述，然本文所言政治儒学中“以制说经”之解释学系统，实已包含此二经矣。故“以制说经”为今文经学之一大解释系统，《易》、《诗》、《书》、《论语》尚属此一系统，《礼》与《春秋》不证自明。由此以推，上述六经（乐本无经，五经加《论语》为六经）皆有一“以制说经”之解释系统，政治儒学中“六经皆制”之解经学可以成立矣。

1. 以制说《易》

今人论《易》，判《易》之解释系统为二，义理象数是也，实则大不然。《易》之为经，经孔子予以制度性之解释，（因孔子有制度性之焦虑——礼崩乐坏之忧故）已为

一言制度之经，今文家沿孔子制度性之解释发皇张大之，遂形成“以制说《易》”之解经学系统，故《易》除有义理象数二派外，实有制度一派。今人囿于以义理象数说《易》之陈见，视《易》为一专言理数之哲学书，然依政治儒学，《易》实为言制度之大礼书也。请逐条明之。

首先，今文学以为伏羲作《易》之旨在取法天地万物建立制度，即《易纬》所谓“取物制度”。《易·乾凿度》曰：“圣人画卦制度，则象取物配形，合天地之宜。”又曰：“上古之时，人民无别，群物未殊，未有衣食器用之利，伏羲乃仰观象于天，俯观法于地，中观万物之宜，继天地、理人伦、明王道，是以画八卦、建五气，以立五常之行象；法乾坤、顺阴阳，以正君臣父子夫妇之义；度时制宜，作为网罟，以佃以渔，以赡民用。于是人民乃治，君亲以尊，臣子以顺，群生和洽，各安其性。”按：其中“立五常，理人伦”是建立伦理制度，“作网罟，赡民用，有衣食器用之利”是建立经济制度，“明王道，正君臣、和群生”是建立政治制度，“正父子、正夫妇”是建立婚姻家庭制度。又《白虎通》曰：“古之时未有三纲六纪，民人但知其母不知其父，茹毛饮血而衣皮韦，于是伏羲仰观象于天，俯察法于地，因夫妇、正五行、始定人道，画八卦以治天下。”其中“三纲、六纪、夫妇、五行”即是政治、伦理、婚姻、家庭等制度。又郑康成《六艺论》曰：“伏羲作十言之教，曰：乾坤震巽坎离艮兑消息，以厚君民之别。”按，礼之特征即“别异”，上古人民无别、群物未殊，民知其母不知其父，即上古无“礼”对社会生活进行制度性之安排，伏羲垂教厚君民之别，即是以“礼”安排社会伦常生活使有秩序规

范，故"厚君民之别"即是制礼以治世。郑君以"别"说伏羲作《易》之旨，即是以"礼制"释经，其合今文家法。郑君说经虽不分今古，但其曾治今文《易》（京氏《易》）与公羊，经说中多存今文家言，故读其经说须善择也。（郑君以今文注《易》，故其《易》说中多今文家言。）[1]

惠栋深于《易》，撰《明堂大道录》，张之洞《书目问答》入于礼家，吕思勉讥之以为应入于《易》类，其实二君皆无误，《易》与《礼》本相通，《明堂大道录》乃"以制说经"即"以礼说《易》"之典型著作也。惠氏注《易》虽不分家法，然以虞氏为主，虞氏五世家传孟氏《易》，孟氏乃今文，故惠氏《易》说中亦多存今文微言。所谓明堂，史载乃三代相沿之国家根本制度，即夏曰世室、殷曰重屋、周曰明堂。此制度是一综合之政治制度，几含古代政治之所有功能，即含听朔、祭祀、布政、建官、选举、黜陟、行赏、朝会、贡赋、立学、养老、亲耕、献俘等功能。惠氏以为此明堂之制本于《易》道而作，《易》道即《礼运》所谓"大道"，故名其书曰《明堂大道录》。在此书中，惠氏往往以《易》解释明堂之制，如于明堂方位，惠氏以为东之青阳为震、以南之明堂为离、以西之总章为兑、以北之庙堂为坎、以中央之大室为坤，离为明，是南方之卦，故像圣人南面而治天下。又于明堂建官，惠氏以为取《易》大衍之数立六卿；于明堂行政，以为春夏秋冬天地人之七政从伏羲三才五行八卦中出；于明堂听朔，以为本《易》大衍归奇再扐之法。由此惠氏得出结论：明堂之制本于《易》也。

[1] 参见马宗霍：《中国经学史》，上海书店，1984年影印版，45、46页。

前言郑康成以今文注《易》，其最大特征是“以礼说《易》”。皮锡瑞言：“郑学最精者三《礼》，其注《易》亦据《礼》以证《易》义广大，无所不包。”又言：“郑注如嫁娶祭祀朝聘，皆合《礼经》。”[1]按：《礼经》即《仪礼》，属今文，故郑氏“以礼注《易》”多存今文礼说，亦为一“以制说经”之典型。郑氏《易》注，至唐已亡，宋王应麟辑得一卷，清惠栋、孙堂又增补之，今据此增补之《郑氏周易注》，略述郑氏“以制说《易》”之解经学系统。

郑氏“以制说《易》”，所涉礼制几括社会生活之整个领域，如政制、税制、田制、刑制、兵制、婚制以及宾礼、军礼、聘礼、士冠礼、乡饮酒礼、各种祭礼等，撮要如下：

《系辞·下》曰：“阴二君而一民”，郑注曰：“二君一民，谓三代之末，以地方五千里，一君有五千里之土。”按：此注辑自《礼记·王制正义》，为今文《王制》中之封建制。此条以政制说《易》也。

《比卦·九五爻辞》曰：“王用三驱，失前禽。”郑注曰：“王因天下显习兵于搜狩，驱禽而射之，三则已发，军礼也。失前禽者，谓禽在前来者，不逆而射之，傍去又不射，唯背走顺而射之，不中则已，是皆以失之。用兵之法亦如之，降者不杀、奔者不禁、背者不杀，加以仁恩，养威之道。”按：此条以军礼兵制说《易》也。

《泰卦·六五爻辞》曰：“帝乙归妹，以祉元吉。”郑注曰：“五爻辰在卯，春为阳中，万物以生。生育者嫁娶之，贵仲春之月，嫁娶男女之礼，福禄大吉。”又《恒卦·卦

[1] 见皮锡瑞：《经学通论·易经》，中华书局，21页。

辞》曰："恒亨，无咎，利贞。"郑注曰："恒，久也。巽为风，震为雷，雷风相须而养物，犹长女承长男，夫妇同心而成家，久长之道也。夫妇以嘉会礼通，故无咎。其能和顺干事，所行而善矣。"按：上二条皆以婚制说《易》也。

《坎卦·上六爻辞》曰："系用徽纆，置于丛棘，三岁不得，凶。"郑注曰："有邪恶之罪，故缚以徽纆，置于丛棘，而使公卿以下议之，其害人者，置之圜土而施职事焉。以明刑耻之，能复者，上罪三年而赦，中罪二年而赦，下罪一年而赦。不得者，不自思以得正道，终不自改而出诸圜土者杀，故曰凶。"又《离卦·九四爻辞》曰："焚如、死如、弃如"，郑注曰："焚如，杀其亲之刑；死如，杀人之刑；弃如，流宥之刑。"按：上二条皆以刑制说《易》也。

《震卦·卦辞》曰："震惊百里，不丧匕鬯。"郑注曰："诸侯守其宗庙社稷，为之祭主，不亡其匕鬯也。人君于祭之礼，尚牲体荐鬯而已，其余不亲为也。升牢于俎，君匕之，臣载之。鬯，秬酒芬芳，因名焉。"又《归妹·上六爻辞》曰："女承匡无实。"郑注曰："宗庙之礼，主妇奉匡米。《士婚礼》曰：'妇人三月，而后祭行。'"按：上二条以诸侯祭礼与妇人祭礼说《易》也。

《丰卦·初九爻辞》曰："虽旬无咎。"郑注曰："初修礼上朝，留十日不为咎。正以十日者，朝聘之礼，止于主国以为限，聘礼毕，归。大礼曰旬而稍，旬之外为稍，久留非常。"按：此条以聘礼说《易》也。

以上乃郑氏"以礼说《易》"概要，郑氏除"以礼说《易》"外，治《礼》时亦"以《易》说礼"。清人丁杰等校订之《周易郑注》中有辑存，因"以易说礼"亦可反证"以制说

经"之解经学系统，故举几例如下。

《周官》曰："媒氏令男三十而娶，女二十而嫁。"郑注曰："二三者，天地相承之数也。《易》曰'参天两地而奇数焉'。"按：马宗霍谓郑氏通京氏易，注《周礼》多用《王制》，说经往往以今文注古文。[1]又，臧镛堂谓郑注《礼》所引《易》义，皆用京氏学，其注《周礼》作"奇数"而不依马融作"倚数"，所据盖京氏《易》也。[2]按：此条乃以《易》系辞之文说婚礼，亦郑氏以今文注古文之明证也。

《仪礼·士冠礼》曰："玄裳、黄裳、杂裳，可也。"郑注曰："上士玄裳，中士黄裳，下士杂裳。杂裳者，前玄后黄。《易》曰：'夫玄黄者，天地之杂也。天玄而地黄。'"按：此条以《易》文言之文说士冠礼之服制也。

《仪礼·乡饮酒礼》曰："亨于堂东北。"郑注曰："祖阳气之所始也。阳气主养，《易》曰：'天地养万物，圣人养贤以及万民。'"按：此条以《易》之颐卦彖辞说宴饮之礼也。

《仪礼·觐礼》曰："乃右肉袒，于庙门之东。"郑注曰："凡以礼事者左袒，入更从右者，臣益纯也。《易》曰：'折其右肱，无咎。'"按：此条以《易》丰卦九三爻辞说朝聘之礼也。

《礼记·郊特牲》曰："天子牲孕弗食也，祭帝弗用也。"郑注曰："孕，任子也。《易》曰：'妇孕不育。'"按：此条以《易》渐卦象辞说郊祭之礼也。

在"以制说《易》"之解经学系统中，最纯正且最系统

---

[1] 见马宗霍：《中国经学史》45、46页。

[2] 见《周易郑注》155、161页，从书集成本。

者当属武进张惠言。惠言严分家法，专以今文虞氏义例说《易》，并撰《虞氏易礼》专言"以制说《易》"之解经系统。其说《易》所涉之制包括受命之制、册命之制、月令之制、郊天之制、明堂之制、封禅之制、时祭之制、奠祭之制、继承之制、封建之制、世禄之制、巡守之制、朝贡之制、会盟之制、三公之制、军兵之制、征伐之制、田猎之制、婚嫁之制、刑狱之制以及制礼作乐改制立法之大纲大法。具体而言，在《虞氏易礼》一书中，惠言以受命之制说明夷卦辞、以册命之制说涣卦卦辞、以正月制说临卦辞、以郊天之制说益卦六二爻辞、以明堂之制说豫卦象辞、以封禅之制说随卦上六爻辞、以时祭之制说观卦象辞、以继承之制说鼎卦初六爻辞、以封建之制说豫卦、震卦卦辞、以世禄之制说讼卦九二爻辞、以巡守之制说观卦象辞、以朝贡之制说观卦六四爻辞、以会盟之制说萃卦卦辞、以三公之制说大有九三爻辞、以奠祭之制说坎卦六四爻辞、以军兵之制说师卦卦辞、以征伐之制说同人九三爻辞、以田猎之制说大畜九三爻辞及巽卦六四爻辞、以婚嫁之制说鼎卦九二爻辞及同人六二爻辞、以刑狱之制说坎卦上六爻辞及丰卦九三爻辞，以及以制礼作乐改制立法说萃六二爻辞及损卦卦辞象辞。要之，其书具在，其"以制说《易》"条例分明，自成一统，此处恐繁不具引，然欲了解"以制说《易》"之解经系统则不可不详读其书也。

由上可见，在"以制说经"之解释系统中，《易》不只是一专言天道性理之经，而是一遍言制度之经。若视《易》为一专言天道性理之经，即视《易》为一专言抽象数

理之哲学书，与孔子创制救世之复礼宏纲无关，是阴降孔子为一思辨之玄学家，真等《易经》为一街头之卜筮书也。夫如是，理数固高标于六合，五常实游离于人间。孔子不得以礼制改造世界，拯救群伦；克己复礼只是乌托邦空想，礼运大同永为来世天书。今日拨乱反正，探本溯源，以还孔子"以制说《易》"之本来面目，其于经学以制经世之道岂小补哉！

2. 以制说《诗》

今人以《诗》为古代歌谣集，其特征不外言情而已。其实不然，孔子删《诗》正乐，正值春秋礼崩乐坏之际，孔子欲克己复礼天下归仁，于《诗》寓以深意，即以《诗》为一具体体现礼乐制度之书，以实现温柔敦厚之礼教。故可谓《诗》为孔子复礼归仁之具体教法，即为一克己复礼之经也。太史公曰："古诗三千余篇，孔子去其重，取可施于礼仪，下述殷周之盛，至幽厉之缺，为三百五篇。"按：孔子删《诗》，标准在"可施于礼仪"，此义有二：一、《诗》必入乐，于典礼时配以仪式演奏，如乡饮酒礼合乐《关雎》之三、燕礼歌《鹿鸣》之三是也。故皮锡瑞言《诗》之"四始"是孔子所定仪礼，即是言《诗》之形式与仪礼有关。二、《诗》之所述，乃"殷周之盛"，"殷周之盛"乃礼乐之盛，《雅》《颂》是也。故诗教乃礼教，《诗》之内容与仪礼有关。故知太史公言孔子删《诗》标准在"可施于礼仪"，即是言《诗》在形式与内容上皆以礼为归依也。是故魏默深于《诗古微·序》中言，其发挥"三家诗"之微言大谊在于"揭孔子制礼正乐之用心于来世"，又言："明乎礼乐而

后可以读《雅》《颂》，明乎《春秋》而后可以读《国风》。礼乐者，治乎防乱，自质而之文，故《诗》之道，必上明乎礼乐，下明乎《春秋》，而后古圣忧患天下来世之心不绝于天下。"[1]按：魏氏以礼乐说《诗》，固得史公本意；以《春秋》说《诗》，亦得史公本意。史公尝言《春秋》乃礼义之大宗，以《春秋》说《诗》即以礼义说《诗》也。由此可见，在今文家之解经系统中，《诗》乃礼乐制度之具体体现。"礼乐"即"制"，以"礼乐说《诗》"即是"以制说《诗》"也。

以上已言，《诗》之"四始"是指形式上《诗》与礼仪有关，然在内容上，《诗》又有"五际"之说。所谓"五际"，应劭以伦常解之，以为君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之际也；孟康以五行解之，以为卯、酉、午、戌、亥阴阳始终际会之际也。二解虽不尽相同，然仍可一贯，以阴阳五行解伦常乃汉儒通例也。《泛历枢》曰："卯，天保也。"又曰："卯为阴阳交际，三际也。"故知《诗纬》以"五际"之说解《天保》之诗。《韩诗外传》言《天保》诗之旨乃"天之所以仁义礼智保定人之甚固也"，汉王符《潜夫论》言《天保》诗之旨乃"天保佐王者，定其性命，甚坚固也。以遵履五常，顺养性命，以保南山之寿，松柏之茂也"。按：《外传》以仁义礼智解《天保》，王符以"五常"解《天保》，正与应劭以君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友五伦解"五际"同，故清儒范家相在《三家诗拾遗》一书中解《天保》时以"五达道"解"五际"（"五达道"即君臣父子兄弟夫妇朋友之道），并以为《天保》一诗为君臣之际。是故"五际"为君臣

[1] 见《魏源集》120页，中华书局1983年。

父子兄弟夫妇朋友之际乃《诗》家今文遗说也。此“五际”为“五伦之际”，即是“以礼说《诗》”，因“五伦之际”必以礼安排之方能得宜，而“五常”乃礼之大者也。故由内容视之，以君臣父子兄弟夫妇朋友之际解“五际”，即是以礼解“五际”，亦即是“以制说《诗》”也。

由上可见，《诗》乃礼乐制度之具体体现，今文学中有一“以制说《诗》”之解经学系统，以下谨以“三家诗”遗说乃其他今文《诗》说为例，具体说明“以制说《诗》”之解经学系统。

以大一统说《诗》——《诗》有“四始”，即《关雎》为《风》始，《鹿鸣》为《小雅》始，《文王》为《大雅》始，《清庙》为《颂》始。《春秋》有“正始”之说，即《春秋》首书元年春王正月，使王之正月系天之元，以明王者之政一统天下之义，即明大一统之制。皮锡瑞言《春秋》元年春王正月之义与《诗》“四始”之义相通（见氏著《经学通论・诗经》48页，中华书局版），即是以《春秋》大一统制说《诗》之例。又龚自珍《五经大义始终问答》中以《春秋》所见世吴楚伐我不言鄙我之义说《周颂・思文》之诗“无此疆尔界，陈常于时夏”，亦是以《春秋》大一统之制说《诗》之例。以大一统制说《诗》，最详者当如荀子，荀子在《王制》中说大一统时言：“王者之等赋政事财万物，所以养万民也。田野什一，关市几而不征，山林泽梁以时禁发不税，通流财物粟米，无有滞留，使相归移也。四海之内若一家，故近者不隐其能，远者不疾其劳，无幽闲隐僻之国，莫不趋而安乐之，是王者之法也。”其后引《周颂・天作》诗“天作高山，大王荒之，彼作矣，文王康之”为证。此即

是以大一统制说《诗》之义一例。荀子公羊先师，并深于礼学，故其以大一统制说《诗》如此之详也。

以存三统制说《诗》——存三统制是指新王受命而王建一统之制，对前之二王封以土地，使其服其服色，行其礼乐，称客不朝，以明天下非一姓所有之义。因在一统中三统并存，故存三统制又称通三统制。存三统制是《春秋》微言，公羊家以"新周故宋《春秋》当新王"明之，即《春秋》当一新王之统，退周与宋为二王后。又，公羊复有"《春秋》王鲁之说"，假鲁以为王法，当一王之统，退周宋为二王后。《乐纬·动声仪》言："先鲁后殷新周故宋"，皮锡瑞以为此即《诗·三颂》遗说，与《春秋》存三统之义相通，即"鲁颂在先，商颂在后，所以录商颂于后者，即《春秋》新周故宋之义"。[1]又康南海言："孔子作《诗》，必取周、殷、鲁，即《春秋》'新周故宋王鲁'之义"[2]，此亦是以存三统制说《诗》之例。孔子删《诗》，王亦列入《风》，此即是新周退周为二王后之义，亦以存三统制说《诗》之又一例也。

以选举制说《诗》——选举制，即选贤举能之制。《韩诗外传》曰："夫擅使人之权而不能制众于下，则在位者非其人也。'维南有箕，不可簸扬'，言有其位而无其事。"此即以选举制说《小雅·大东》之诗。《荀子·大略篇》曰："君人者，不可不慎取臣，《诗》曰：'无将大车，维尘冥冥。'"此即以选举制说《小雅·无将大车》之诗。《荀子·

[1] 皮锡瑞：《经学通论·诗经》48页

[2] 见《康有为全集》卷二，上海古籍出版社，1990年，229页。

王霸篇》曰："贤士一焉，能士官焉，好利之人服焉。故百里之地足以竭其执矣。致忠信，箸仁义，足以竭人矣。《诗》曰：'自西自东，自南自北，无思不服'，一人之谓也。"此即以选举制说《大雅·文王有声》之诗。又，《韩说外传·卷五·第三章》曰："王者之政，贤不待次而举，不肖不待须而废。虽公卿大夫之孙也，行绝礼义，则归之庶人；虽庶民之子孙也，积文学，正身行，能仁义，则归之大夫。"此即以选举制广说《诗》也。

以继承制说《诗》——《小雅·斯干》曰："乃生男子，室家君王。"《韩诗内传》曰："生男以为世子，所以为世子者何？言世世不绝也。太子生，以桑弧篷矢六射上下四方，言当有事天地四方也。"（见范家相《三家诗拾遗》引）又，《大雅·韩奕》曰："韩侯受命，王亲命之，缵戎祖考。"《韩诗内传》曰："诸侯世子三年丧毕，上受爵命于天子，乃归即位。所以为世子何？言世世不绝。"（见臧庸《韩说遗说》引）此二条皆以继承制说《诗》也。

以井田制说《诗》——《小雅·信南山》曰："中田有庐，疆埸有瓜。"《韩诗外传》云："古者八家而井田。方里为一井，广三百步，长三百步为一里，其田九百亩。八家为邻，家得百亩。余夫各得二十五亩。家为公田十亩，余二十亩共为庐舍，各得二亩半。八家相保，出入更守，疾病相忧，患难相救，有无相贷，饮食相招，嫁娶相谋，渔猎分得，仁恩施行，是以其民和亲而相好。《诗》曰：'中田有庐，疆埸有瓜。'"此即以井田制说《小雅·信南山》之诗也。

以明堂制说《诗》——《大雅·灵台》曰："于乐辟

雍。”《大戴礼记》注八引《韩诗说》曰：“辟雍者，天子之学，圆如璧，雍之以水。不言圆言辟者，取辟有德。不言辟水言辟雍者，取其雍和也。所以教天下春射秋飨，尊事三老五更。在南方七里之郊，立明堂于中，五经之文所藏处，盖以茅茅取其洁清也。”《通典》引戴德之言曰：“明堂辟雍是一物。”惠栋注曰：“同统于明堂之法故云一物。”故知此条以明堂之制说《大雅·灵台》之诗也。

以田猎制说《诗》——《小雅·车攻》曰：“东有甫草，驾言行狩。”范氏《三家诗拾遗》引《韩诗内传》曰：“春曰畋，夏曰狸，秋曰狝，冬曰狩。天子抗大绥，诸侯小绥，群小献禽其下，天子亲射之旌门。夫田猎以讲道习武简兵也。”此即以田猎制说《小雅·东攻》之诗也。

以亲迎制说《诗》——《大雅·大明》曰：“大邦有子，伣天之妹。文定厥祥，亲迎于渭。”马国翰辑《齐诗传》曰：“明王者必娶大国也。天子下至于士，必亲迎授绥者何？以阳下阴也，欲得其欢心乐亲之心也。必亲迎御轮三周，下车曲顾者，防淫泆也。”此即以亲迎制说《大雅·大明》之诗也。

以三公制说《诗》——《韩诗外传》曰：“三公者何？曰司马、司空、司徒也。司马主天，司空主土，司徒主人。故阴阳不和，四时不节，星辰失度，灾变非常，则责之司马。山陵崩竭，川谷不流，五谷不植，草木不茂，则责之司空。君臣不正，人道不和，国多盗贼，下怨其上，则责之司徒。故三公典其职，忧其分，举其辨，明其德，此三公之任也。《诗》曰：‘济济多士，文王以宁’，又曰：‘明照有周，式序在位’，言各称职也。”此以三公制说《大雅·文王》与

《周颂·时迈》之诗也。

以兵制说《诗》——《邶风·击鼓》曰："土国城漕，我独南行。"范家相辑《韩诗内传》曰："年二十行役，三十受兵，六十还兵。"又，《小雅·采薇》曰："昔我往矣，杨柳依依。今我来思，雨雪霏霏。"马国翰辑《齐诗故》曰："古者师出不逾时者，为怨思也。天道一时生，一时养。人者，天之贵物也。逾时则内有怨女，外有旷夫。"此二条皆以兵制说《国风》《小雅》之诗也。

以刑制说《诗》——《韩诗外传》曰："民皆兴仁义而贱财利，贱财利则不争，则强不陵弱，众不暴寡，是唐虞之所以兴象刑而民莫犯法。民莫犯法，而乱斯止矣。《诗》曰：'质尔人民，谨尔侯度，用戒不虞。'"此即以刑制（象刑之制）说《大雅·抑》之诗也。

以舆制说《诗》——《小雅·六月》曰："元戎十乘，以先启行。"《史记集解》引《韩诗章句》曰："元戎，大戎，谓兵车也。车有大戎十乘，谓车缦轮，马披甲，衡扼之上，尽有剑戟，名曰陷军之车，所以冒突，先启敌家之行伍也。"又，《唐风·蟋蟀》曰："蟋蟀在床，役车其休。"马国翰辑《韩诗故》曰："古者必有命民。有能敬长怜孤取舍好让者，命于其君，然后致饰车骈马。未能命者，不得乘车，乘车必有罪。"此即以兵车之制说《小雅·六月》之诗，以民车之制说《唐风·蟋蟀》之诗也。

以乐制说《诗》——《小雅·鼓钟》曰："以雅以南，以籥以僭。"臧氏《韩说遗说》辑《韩诗内传》曰："王者舞六代之乐，舞四夷之乐，大德广之所及。南夷之乐曰《南》。四夷之乐，唯《南》可以和于《雅》者，以其人声音及籥不

僭差也。”又,《唐风·山有枢》曰:“子有酒食,何不鼓瑟。”《公羊传》引《鲁诗传》曰:“天子食日举乐,诸侯不释悬,大夫士日琴瑟。”此二条皆以乐制说《小雅·鼓钟》之诗与《唐风·山有枢》之诗也。

以爵制说《诗》——《周南·卷耳》曰:“我姑酌彼金缶,唯以不永怀。”《三家诗拾遗》引《韩诗内传》曰:“金缶,大夫器也。天子以玉,诸侯大夫皆以金,士以梓。一升曰爵,爵,尽也,足也。二升曰觚,觚,寡也,饮当寡也。三升曰觯,觯,适也,饮当自适。四升曰角,角,触也,不能自适,触罪过也。五升曰散,散,讪也,饮不自节,为人所讪也。总名曰爵,其实曰觞。觞者,饷也。”此即以爵制说《周南·卷耳》之诗也。

以服制说《诗》——《小雅·斯干》曰:“朱绂斯皇,室家君王。”马国翰辑《齐诗传》曰:“绂者,蔽也,行以蔽前者尔。有事因以别尊卑,彰有德也。天子朱绂,诸侯赤绂。《诗》曰:‘朱绂斯皇,室家君王。’又云:‘赤绂在服’,皆谓诸侯也。并见衣服之制,故远别之谓黄朱亦赤矣。”此即以服制说《小雅·斯干》之诗与《采菽》之诗也。

以婚礼说《诗》——《周南·关雎》曰:“窈窕淑女,君子好逑。”马国翰辑后苍《齐诗传》曰:“匹妃之际,生民之始,万物之源。婚姻之礼正,然后品物遂而天命全。孔子论诗以《关雎》为始,言太上者民之父母,后夫人之行不侔乎天地则无以奉神灵之统而理万物之宜。故《诗》曰:‘窈窕淑女,君子好逑’,言能致其贞淑,不贰其操;情欲之感,无介乎容仪;晏私之意,不形乎动静。夫然后可以配至尊而为宗庙主。此纲纪之首,王教之端也。”又,《韩

诗外传》曰："嫁女之家，三夜不息烛，思相离也。取妇之家，三日不举乐，思嗣亲也。是故婚礼不贺，人之序也。三月而庙见，称来妇也。厥明见舅姑，舅姑降于西阶，妇降于阼阶，授之室也。忧思三月，不杀三月，孝子之情也。故礼者，因人情为文。《诗》之曰：'亲结其缡，九十其仪'，言多仪也。"此二条皆以婚礼说《周南·关雎》之诗与《豳风·东山》之诗也。

以祭礼说《诗》——《小雅·天保》曰："禴祠蒸尝，于公先王。"《三家诗拾遗》辑《韩诗内传》曰："禘，取毁庙之主皆升合食于太祖。祫则群庙之主悉升于太祖庙。"又，《小雅·楚茨》曰："神具醉止，皇尸载起。"马国翰辑《齐诗传》曰："祭所以有尸者何？鬼神听之无声，视之无形，升自阼阶，仰视榱桷，俯视几筵。其器存其人存，虚无寂寞，思慕哀伤，无所泻泄，故座尸而食之。毁损其馔，欣然若亲之饱。尸醉若神之醉矣。"此二条皆以祭礼说《小雅·天保》与《楚茨》之诗也。

以丧礼说《诗》——《韩诗外传》曰："丧祭之礼废，则臣子之恩薄。臣子之恩薄，则背死亡生者众。《小雅》曰：'于子孙孙，勿替引之。'"又，《荀子·礼论》曰："三年之丧人道之至文者也。君之丧所以取三年何也？曰：君者治辨之主也，文理之原也，情貌之尽也，相率而致隆之，不亦可乎！《诗》曰：'恺悌君子，民之父母'，彼君子者固有为民父母之说焉。"此二条皆以丧礼说《小雅·楚茨》之诗与《大雅·泂酌》之诗也。

以觐礼说《诗》——《周颂·烈文》曰："烈文辟公，锡兹祉福。"马国翰辑《齐诗传》曰："言武王伐纣定天下，诸

侯来会聚于京师，受法度也。远近莫不至，受命之君，天之所兴，四方莫敢违，夷狄咸率故也。”此即以觐礼（朝聘之礼）说《周颂·烈文》之诗也。

以郊礼说《诗》——《大雅·云汉》曰：“旱既大甚，涤涤山川。”马国翰辑《韩诗内传》曰：“汤时大旱，使人祷于山川。君亲之南郊，以六事谢过自责。曰：政不一与，民失职与，宫室荣与，妇谒盛与，苞苴行与，谗夫倡与。”《大雅·棫朴》曰：“左右奉璋，奉璋峨峨，髦士攸宜，六师及之。”董仲舒曰：“文王受命而王天下，先郊乃敢行事而兴师伐崇。其诗曰：‘奉璋峨峨，髦士攸宜’，此郊词也。”又曰：“‘左右奉璋’，此文王之郊也；‘六师及之’，言文王之伐崇也。”此二条皆以郊礼说《大雅》《云汉》之诗与《棫朴》之诗也。

以乡饮酒礼说《诗》——《小雅·湛露》曰：“厌厌夜饮，不醉无归。”《初学记》引《韩诗内传》曰：“夫饮之礼，不脱屦而即席者谓之礼。跣而上坐者谓之宴。能饮者饮之，不能饮者已，谓之醧。齐颜色，均众寡，谓之沉。闭门不出者，谓之湎。故君子可以宴，可以醧，不可以沉，不可以湎。”此即以乡饮酒礼说《诗》也。

“三家诗”“以制说《诗》”者尚多，另有以官制、税制、学制、王制、班爵制、考绩制、征伐制、均田制等说《诗》者，此处已繁不具引。此外，“三家诗”还以“礼论”方式广说《诗》义，发挥《诗》之礼乐大义，此处仅举几例如下：

《韩诗外传·卷一·五章》曰：“在天者莫明乎日月，在地者莫明于水火，在人者莫明乎礼义。故日月不高，则所照不远；水火不积，则光炎不博；礼义不加乎国家，则

功名不白。故人之命在天，国之命在礼。君人者隆礼尊贤而王，重法爱民而霸，好利多诈而危，权谋倾覆而亡。《诗》曰：'人而无礼，胡不遄死。'"此条即以礼之政治功能广说《鄘风·相鼠》之诗也。

《韩诗外传·卷四·十章》曰："礼者，治辨之极也，强国之本也，威行之道也，功名之统也。王公由之，所以一天下也；不由之，所以陨社稷也。是故坚甲利兵不足以为武，高城深池不足以为固，严令繁刑不足以为威，由其道则行，不由其道则废。刑一人而天下服，无他，由是道也。《诗》曰：'自东自西，自南自北，无思不服。'如是则近者歌讴之，远者赴趋之，幽间僻陋之国莫不趋使而安乐之，若赤子之归慈母者，何也？仁形义立，教诚爱深，礼乐交通故也。《诗》曰：'礼义卒度，笑语卒获。'"此条即以礼之教化功能广说《大雅·文王》之诗与《小雅·楚茨》之诗也。

《韩诗外传·卷五·二十一章》曰："水渊深广，则龙鱼生之。山林茂盛，则禽兽归之。礼义修明，则君子怀之。故礼及身而行修，礼及国而政明。能以礼扶身，则贵名自扬，天下顺焉；令行禁止，王者之事毕矣。《诗》曰：'有觉德行，四国顺之'，夫此之谓矣。"此条即以礼之道德功能广说《大雅·抑》之诗也。

由以上所述可见，在今文家"以制说经"之解经学系统中，《诗》不只是一言情之歌谣集，而是一言制之大礼书，即《诗》之本质乃礼乐精神之具体体现也。若仅视《诗》为言情之歌谣集，则是降孔子为一情歌俚曲之编辑者，孔子删《诗》与赵崇祚编《花间集》有何区别？若孔子

删《诗》不寓以“克己复礼天下归仁”之礼治理想，则孔子只是一轻薄之雅士文人，何可当改制立法垂宪万世之大礼王也！是故孔子为大礼王，于今文家“以制说《诗》”之解经学系统中可证之，“以制说经”之义大矣哉！

3. 以制说《书》

今人说《书》，视《书》为考古之文献史料，实又不然。《书》虽为古代记事记言之载籍，有三千篇之多，复有所谓典、谟、训、诰、誓、命之体，然经孔子删定为二十八篇，实已寓以孔子改制立法深意，即以《书》为遍言礼制之经，而为后世垂法，不复专为记事记言之旧籍矣。《书》之所以能为孔子改制立法之张本，实以《书》多涉礼制，如《尧典》涉及历法、巡守、刑法之制，《禹贡》涉及五服五贡之制，《大诰》涉及摄政之制，《立政》涉及职官之制，《顾命》涉及大丧之制与即位之制，《康诰》、《酒诰》、《吕刑》则涉及刑狱之制。《书》所涉之制即是礼，故《书》实为一言礼之经。正因《书》是孔门遍言礼制之经，伏生在传《书》时亦传今文家“以制说经”之经学传统，即亦传“以制说《书》”之解经学系统。故马宗霍言伏生所撰《尚书大传》中多存佚礼，[1] 而陈寿祺在《尚书大传定本序》中则谓“伏生之学，尤善于礼”，即谓伏生之学即“礼学”也。今谨据陈寿祺辑校之《尚书大传》定本，略述伏生“以制说《书》”之解经学系统。

以禅让制说《书》——《尚书大传》曰：“尧为天子，丹

[1] 见马宗霍：《中国经学史》44 页

朱为太子，舜为左右。尧知丹朱之不肖，必将坏宗庙，灭其社稷而天下共贼之，故尧推尊舜而尚之，属诸侯焉。致天下于大麓之野。”此即以禅让制（政权传贤之制）说《书》也。

以封建制说《书》——《尚书大传》曰：“古者诸侯始受封，则有采地。百里诸侯以三十里，七十里诸侯以二十里，五十里诸侯以十五里。其后子孙虽有罪黜，其采地不黜，使其子孙贤者守之，世世以祠其始受封之人。此之谓兴灭国、继绝世。《书》曰：‘兹予大享于先生，尔祖其从与享之’，此之谓也。”此即以封建制（封土封侯之制）说《书》也。

以巡守制说《书》——《尚书大传》曰：“五年亲自巡守。巡，犹循也；守，犹狩也。循行守视之辞。亦不可国至人见为烦扰，故至四岳，知四方之政而已。”又曰：“见诸侯，问百年，命太师陈诗以观风俗，命市纳贾以观民好恶。山川神祇有不举者为不敬，不敬者，削以地；宗庙有不顺者为不孝，不孝者，黜以爵。变礼易乐为不从，不从者，君流；改衣服制度为畔，畔者，君讨。有功者赏之。《尚书》曰：‘明试以功，车服以庸。’”此二条即以巡守制（政治考核之制）说《书》也。

以封禅制说《书》——《尚书大传》曰：“维元祀，巡守四岳八伯，坛四奥，沈四海，封十有二山，兆十有二州。乐正定乐名，元祀代泰山，贡西伯之乐焉。”郑玄注曰：“为坛祭之，谓祭四方之帝、四方之神也。祭者必封，封亦坛也。坛、沈、封、兆，皆因所宜为之名。元，始也。岁二月东巡守，始祭代气于泰山也。东称代，《书》曰：‘至于岱宗

柴。'"此即以封禅制（确立政权合法性之制）说《书·舜典》之文也。

以朝觐制说《书》——《尚书大传》曰："古者诸侯之于天子，五年一朝。朝见其身，述其职。述其职者，述其所职也。"又曰："古者圭必有冒，天子执冒以朝，诸侯见则覆之，故冒圭者，天子所与诸侯为瑞也。瑞也者，属也。无过行者，得复其圭以归其国；有过行者，留其圭；能改过者，复其圭；三年圭不复，少黜以爵；六年圭不复，少黜以地；九年圭不复，而地毕。此所谓诸侯之朝于天子也。义则见属，不义则不见属。"此二条即以朝觐制（诸侯述职赏罚之制）说《书》也。

以考绩制说《书》——《尚书大传》曰："三岁考绩。三考，黜陟幽明。其训曰：三岁而小考者，正职而行事也。九岁而大考者，黜无职而赏有功也。其赏有功也，诸侯赐弓矢者得专征，赐铁钺得专伐，赐圭瓒得为鬯以祭。不得专伐者，以兵属于专征之国；不得专杀者，以狱属于得专杀之国；不得赐圭瓒者，资鬯于天子之国，然后祭。"此条即以考绩制（政绩考察奖惩之制）说《书》也。

以征伐制说《书》——《尚书大传》曰："'寅饯入日，辨秩西成。'天子以秋命三公，将率选士厉兵，以征不义，决狱讼，断刑罚，趣收敛，以顺天道，以佐秋杀。"此以征伐制（征讨不义之制）说《书·尧典》之文也。

以三公制说《书》——《尚书大传》曰："古者天子三公，每一公三卿佐之，每一卿三大夫佐之，每一大夫三元士佐之。故有三公、九卿、二十七大夫、八十一元士。所以为天下者，若此而已。"此即以三公制（职官之制）

说《书》也。

以选举制说《书》——《尚书大传》曰："古者诸侯之于天子也，三年一贡士。天子命以诸侯辅助为政，所以通贤共治，示不为独专，重民之至。大国举三人，次国举二人，小国举一人。"又曰："以贤制爵，以庸制禄，故人慎德兴功，轻利而兴义。"此二条即以选举制（选贤举能之制）说《书》也。

以致仕制说《书》——《尚书大传》曰："大夫士七十而致仕，老于乡里。大夫为父师，士为少师。岁时已毕，余子皆入学。上老平明于右塾，庶老于左塾，余子毕出，然后皆归。"此以致仕制（退休之制）说《书》也。

以田猎制说《书》——《尚书大传》曰："已有三牲，必田狩者，孝子之意，以为已之所养，不如天地自然之牲逸豫肥美。禽兽多则伤五谷，因习兵事，又不空设。故因以捕禽兽，所以共承宗庙，亦不忘武备，又因为田除害。"此以田猎制（习武献祭之制）说《书》也。

以刑制说《书》——《尚书大传》曰："唐虞象刑而不敢犯。唐虞之象刑，上刑赭衣不纯，中刑杂屦，下刑墨幪。以居州里，而民耻之。"又曰："决关梁，逾城郭而略盗者，其刑膑；男女不以义交者，其刑宫；触易君命，革舆服制度，奸轨盗攘伤人者，其刑劓；非事而事之，出入不以道义，而诵不详之辞者，其刑墨；降叛寇贼，劫略夺攘矫度者，其刑死。"此二条即以象刑与肉刑（五刑之制）说《书》也。

以税制说《书》——《尚书大传》曰："古者十税一。多于十税一，谓之大桀小桀；少于十税一，谓之大貉小貉。

王者十一而税，而颂声作矣。故《书》曰：'越维有胥伯小大多正。'"此即以税制(什一而税之制)说《书·多方》之文也。

以学制说《书》——《尚书大传》曰："古之帝王者必立大学小学，使王太子、王子、群后之子。以至公卿大夫元士之嫡子，十有三年，始入小学，见小节焉；二十入大学，见大节焉，践大义焉。故入小学，知父子之道，长幼之序；入大学，知臣之义，上下之位。小师取小学之贤者登之大学，大师取大学之贤者登之天子，天子以为左右。"此即以学制(大学小学之制)说《书》也。

以乐制说《书》——《尚书大传》曰："六律者何？黄钟、蕤宾、无射、太族、夷则、姑洗是也。天子将出，则撞黄钟，右五钟皆应。马鸣中律，步者皆有容，驾者皆有文，御者皆有数。步者中规，折还中矩，立则磬折，拱则抱鼓。然后太师奏登车，告出也。入则撞蕤宾，左五钟皆应，以治容貌，容貌得则气得，气得则肌肤安，肌肤安则气齐矣。然后少师登堂就席，告入也。"又曰："古者帝王升歌清庙之乐，大琴练弦达越，大瑟朱弦达越；以韦为鼓，谓之搏拊，何以也？君子有大人声，不以钟鼓竽瑟之声乱人声。清庙升歌者，歌先人之功烈德泽也，故欲其清也。故《书》曰：'搏拊琴瑟以咏，祖考来假'，此之谓也。"此二条前条以六律治容之制说《书》，后条则以清庙升歌之制说《书·益稷》之文也。

以服制说《书》——《尚书大传》曰："天子衣服，其文华虫、作缋、宗彝、藻火、山龙，诸侯作缋、宗彝、藻火、山龙，子男宗彝、藻火、山龙，大夫藻火、山龙，士山龙。故

《书》曰：'天命有德，五服五章哉。'"此即以服制（五服之制）说《书·皋陶谟》之文也。

以舆制说《书》——《尚书大传》曰："未命为士者，不得乘朱轩，不得有飞軨，不得衣绣。士乘饰车两马，庶人单马木车，衣布帛。"此以舆制（士庶乘车之制）说《书》也。

以屋制说《书》——《尚书大传》曰："天子之堂广九雉，东房西房北堂各三雉；公侯七雉，东房西房北堂二雉；伯子男五雉，东房西房北堂各一雉。士三雉，有室无房堂。其桷，天子斫其材而砻之，加密石；大夫达棱，士首本，庶人到加。天子贲庸，诸侯疏杼，大夫有石材，庶人有石承。"此即以屋制（建宫室之制）说《书》也。

以户制说《书》——《尚书大传》曰："古者八家为邻，三邻为朋，三朋为里，五里为邑，十邑而为都，十都为师，州十有二师焉。"此即以户制（户籍管理之制）说《书》也。

以婚礼说《书》——《尚书大传》曰："男子三十而娶，女子二十而嫁。女二十而通织纴绩纺之事，黼黻文章之美。不若是，则上无以孝于舅姑，下无以事夫养子也。"又曰："妇人八岁备数，十五从嫡，二十承事君子。"此即以婚礼（嫁娶之礼）说《书》也。

以祭礼说《书》——《尚书大传》曰："万物非天不生，非地不载，非春不动，非夏不长，非秋不收，非冬不藏。故《书》曰：'烟于六宗'，此之谓也。"又曰："祭者，察也，至也，言人事至于神也。"此即以祭礼（烟祭之礼）说《书·舜典》之文也。

以郊礼说《书》——《尚书大传》曰："古者帝王躬率有司百执事，而以正月朝迎日于东郊，以为万物先而尊

事天也。祀上帝于南郊，所以报天德。迎日之辞曰：'维某年月上日，明光于上下，勤施于四方，旁作穆穆，维予一人某，敬拜迎日东郊。'迎日，谓春分迎日也。《尧典》曰：'寅宾日出'，此之谓也。"此即以郊礼（祭天之礼）说《书·尧典》之文也。

除《诗》外，《书》之解释系统亦多有与《春秋》义例相通者，故上述礼制多与公羊家所谓"春秋礼"吻合。然其最著者，当属"存三统"之制。《尚书大传》曰："王者存二王之后，与己为三，所以通三统、立三正。周人以至日为正，殷人以日至后三十日为正，夏人以日至后六十日为正。天有三统，土有三王。三王者，所以统天下也。"此即以存三统制（存二王后之制）说《书》也。

由上述可见，依今文家"以制说经"之解经学系统，《书》绝非只是记事记言之文献史料，而是一遍言礼制之经。据伏生"以制说《书》"之解经学，《书》寓有孔子改制立法礼乐经世之深意，故伏生说《书》特以重大之政治礼法制度为备为详，在"以制说经"之解经系统中首出各家，当居其冠。由此以观，伏生之学乃礼学诚不虚矣。若视《书》纯为古代考古之文献史料，孔子不得寓以改制立法礼乐经世深意，（如古文家与当代史学家解《书》所言），是则等孔子为一柱下史官，抄胥小吏，孔子不得变革政治，改造历史，其解释学系统（家法）固可成为一种"学问"，然其乖离孔经真义岂可以道里计哉！

4. 以制说《论语》

今人说《论语》，以人生格言视之，奉为道德修养之

书，其实不然。《论语》虽辑自曾子门人，曾学固为守约之学，然其所辑实不以守约之学囿之，书中多存孔子复礼改制之大义微言。故在解说《论语》之经学中，有公羊一派，专以今文公羊家法说《论语》，以为《论语》本与《春秋》相通，同为孔子改制立法礼乐经世之大经大法。故依公羊，《论语》不只是专言人生道德之经，同时亦是言政治礼制之经。刘逢禄言："《论语》总六经之大义，阐《春秋》之微言。"（见氏著《论语述何·序》）康南海言："《论语》本出今学，实多微言，发大同神明之道，有极精奥者。"（见氏著《论语注·序》）其此之谓也。

以公羊"家法"说《论语》，最早当推何邵公，何邵公于《春秋公羊解诂》中，多以《论语》说《春秋》改制微言。故自邵公以降，亦多有依邵公理路（家法）治《论语》者，如刘逢禄《论语述何》、刘恭冕《何休论语注训述》，焦循《论语何氏集解补疏》是也。此外，复有自依公羊家法治《论语》者，宋凤翔《论语说义》、《论语发微》、戴望《论语注》、刘恭冕《论语正义补》、王闿运《论语训》、康有为《论语注》是也。在以公羊"家法"说《论语》之独特解释系统中，最突出者当属"以制说《论语》"，故"以制说《论语》"可说是公羊家治《论语》之最大特色，亦最能体现公羊学是政治儒学，制度儒学。现谨撮要论述公羊家"以制说《论语》"之解经学系统，说明此系统是一最典型之政治解经学与制度解经学。

以改制说《论语》——"以制说经"之一大特色是"以改制说经"，此为孔子作经之大义微言，亦为公羊家说经之一贯家法。公羊家说《论语》，皆相信《论语》中有孔子

改制微言，故形成一“以改制说《论语》”之独特解经学系统。《论语》曰：“五十而知天命”，刘逢禄曰：“谓受命制作，垂教万世。”《论语》曰：“温故而知新”，刘逢禄曰：“故，古也，六经皆述古者，称先王者也；知新，谓通其大义，以斟酌后世之制作。”《论语》曰：“夏礼吾能言之，杞不足征也；殷礼吾能言之，宋不足征也”，刘逢禄曰：“夫子于杞得夏时以言夏礼，于宋得乾坤以言殷礼，惜乎文献皆不足征，故采列国之史文，取夏时之等，乾坤之义，而寓王法于鲁，黜杞故宋，因周礼而损益之，以治百世也。”《论语》曰：“谨权量，审法度，修废官，四方之政行焉”，刘逢禄曰：“此篇以《春秋》继二帝三王之统也。谨权量如讥初税亩用田赋之属，审法度如改制质文、修废官如辨爵等王国百二十官之属。”《论语》曰：“子曰：‘天生德于予，桓魋其如予何’”！戴望曰：“德之言得，礼乐皆得，谓之有德。天生夫子受命制作，魋何能为？”《论语》曰：“子张问十世可知乎？子曰：‘殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益何知也。其或继周者，虽百世可也。’”宋凤翔曰：“素王受命之事，子张能知之，故问受命作《春秋》之后，其法可以十世乎。十世谓之百年也。孔子为言损益三代之礼，成《春秋》之制，将百世而不易，何止十世也。”《论语》曰：“子曰，周监于二代，郁郁乎，吾从周。”康南海曰：“监，视也。郁郁，文明貌。孔子改制，取三代之制度而斟酌损益之，如夏时、殷辂、周冕、虞乐，各有所取，然本于周制最为多。非徒时近俗宜，文献足征，实以周制上因夏殷，去短取长，加以美备，最为文明也。”按：以上所引诸条皆“以改制说《论语》”之明证，已繁不

再引，本人所撰《公羊学引论》第三章《孔子改制说》中有专节详述，读者可参阅。又，公羊家说《论语》时亦奉孔子为王，如宋凤翔以孔子为素王，康南海以孔子为文王，荀子曰："王者尽制"，故以孔子为王之义说《论语》亦"以改制说《论语》"之又一例也。

以大一统制说《论语》——《论语》曰："叶公问政。子曰：'近者说，远者来。'"戴望注曰："说近而来远，《春秋》大一统，必自近者始也。"《论语》曰："孔子曰：'天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。'"康南海注曰："政出天子，此拨制也。孔子生当拨乱，族长互争，酋长互争，而民殆矣。观春秋战国，无岁不战，民苦于兵，暴骨如莽，故非抑族长酋长而统一之，不能安民。上古族长，春秋之大夫也；中古酋长，春秋之诸侯也。故《春秋》诛大夫、刺诸侯而务一统于天子。凡物散，必归之于一乃无患。故孟子曰：'定于一。'汉唐之后，中国一统，封内晏然，民多老死不见兵革。此孔子抑诸侯大夫陪臣，而统之以天子之功，所以拨乱世一定之序也。"此二条皆以大一统制说《论语》也。

以存三统制说《论语》——《论语》曰："颜渊问为邦，子曰：'行夏之时，乘殷之辂，服周之冕。'"康南海注曰："此三者，皆礼也。礼取别异，故法三代。礼不止此，每代举小康之制一，所以通三统也。"《论语》曰："殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。"戴望注曰："此明通三统之义，故举夏、殷、周而不及虞。《春秋》于三正皆书王是也。"《论语》曰："其或继周者，虽百世可知也。"刘逢禄注曰："继周者，新周、故宋、以《春秋》当新

王。损周之文，益夏之忠；变周之文，从殷之质，百世以俟圣人而不惑者也。循之则治，不循则乱，故云可知。"此三条皆以存三统制说《论语》也。

以三世之制说《论语》——三世之制，为《春秋》依不同之历史阶段所确立之不同制度，并据此不同之制度对不同之世施予不同之治法。依《春秋》，有据乱世、升平世、太平世，故有据乱之制、升平之制、太平之制，因而有据乱之治法、升平之治法、太平之治法。《礼运》又将三世约为大同小康之世，故又有大同小康之制及其治法。以三世制说《论语》，亦是公羊家"以制说经"之一大特色。《论语》曰："先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。"刘逢禄注曰："先进谓先及门，如子路诸人，志于拨乱世者；后进谓子游公西华诸人，志于致太平者。"《论语》曰："子曰：'如有王者，必世而后仁。'"戴望注曰："圣人受命而王，必父子继世而后仁道成。《春秋》于所传闻世（据乱世），著治始起；于所闻世（升平世），治廪廪进升平；于所见世（太平世）治太平。见新王反正之渐也。"以三世之制说《论语》最典型者，当属南海康有为。《论语》曰："道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。"康有为注曰："政，谓法制禁令也。礼，谓《经礼》《曲礼》。民种未良，民德未公，待法律刑罚以治之，故政刑者，升平小康之治也。养其善性，和以文明，使民种民俗皆至仁良，日迁善而不知，故德礼者，太平大同之治也。"《论语》曰："齐一变至于鲁，鲁一变至于道。"康有为注曰："此言三世治法之进化也。盖齐俗急功利，有霸政余习，纯为据乱之治。鲁差

重礼教，有先王遗风，庶近小康。拨乱世虽变，仅至小康升平，升平能变，则可进至太平大同矣。"《论语》曰："天下有道，则政在大夫；天下有道，则庶人议。"康有为曰："政在大夫，盖君主立宪。有道，谓升平也。君主不负责任，故大夫任其政。大同，天下为公，则政由国民公议。盖太平制，有道之至也。此章明三世之义，与《春秋》合。"此上皆以三世之制说《论语》也。

以明堂制说《论语》——宋凤翔《论语说义》曰："先王既没，明堂之政湮，太学之教废，孝悌忠信不修，孔子受命作《春秋》，其微言备于《论语》，遂首言立学之义曰：'学而时习之，不亦乐乎。'时习，即瞽宗上庠教士之法；'有朋自远方来'，谓有师有弟子，即秦汉博士相传之法。"又曰："放郑声、远佞人之义，皆太学之法，明堂之政。所先务者，与忠信，皆仁之事，非巧言令色之所能托也。"又曰："明堂太学同处，教士则曰太学，为政则曰明堂。《论语》于《学而》之后次《为政》之篇，著明堂法天之义，亦微言之未绝也。"又曰："子曰：'非其鬼而祭之，谄也。'自三皇五帝九皇六十四民，虽降黜绝地，庙位祝牲犹列子郊，既立三统，损益昭明，而明堂郊庙无非法之祭。"又曰："《学而》《为政》二篇，既明太学明堂之法，《八佾》一篇，遂明宗庙之礼，曰庭曰堂，皆在庙中。"又曰："颜渊问为邦一章，陈明堂之法，亦《春秋》之法也。明堂者，祀五精之帝，行五行四时之令，所谓布政之宫，朝诸侯之堂也。"此上所引皆以明堂制说《论语》也。

以井田制说《论语》——《论语》曰："子曰：'道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。'"马国翰辑包

咸《论语章句》注曰："道，治也。千乘之国者，百里之国也。古者井田方里为井，十井为乘，百乘之国适千乘也。"《论语》曰："卑宫室而尽力乎沟洫。"包氏注曰："方里为井，井间有沟，沟广深四尺。十里为成，成间有洫，洫广深八尺也。"（按，包咸东汉时人，专治《论语》，兼治《鲁诗》，宋凤翔、康有为均以为今文家。）《论语》曰："樊迟请学稼，子曰：'吾不如老农'；请学为圃，曰：'吾不如老圃。'"宋凤翔《论语说义》注曰："稼圃者，井田之法，一夫百亩，所以为稼；五亩之宅，所以为圃。樊迟欲以井田之法行于天下后世，议修井田以维封建，思见先王之籍，亦深图治之心。不知封建因乎时，井田因乎地，隔阂之。故圣人已知不可易者，其学校乎！"《论语》曰："哀公问于有若曰：'年饥，用不足，如之何？'有若对曰：'盍彻乎。'"康有为《论语注》曰："郑氏曰：'什一而税谓之彻。'盖井田什一，皆孔子所创之仁政也。有子举孔子之所创，什一之仁政，劝哀公行之也。"以上诸条皆以井田制说《论语》也。

以选举制说《论语》——《论语》曰："子曰：'视其所以，观其所由，察其所安，人焉廋哉。'"戴望注曰："廋，隐。《礼》，公卿士大夫，皆选贤而用之。当春秋时，世卿专国，闭贤者路，故孔子陈文王官人之道以为大法。"《论语》曰："仲弓为季氏宰，问政，子曰：'先有司，赦小过，举贤才。'曰：'焉知贤才而举之？'曰：'举尔所知，尔所不知，人其舍诸？'"戴望注曰："《礼》，诸侯三年一贡士，当春秋时，卿大夫世，废选举之务，仲弓虑贤才无由进，故质其疑以求信也。若舜举咎繇，汤举伊尹，皆举其所知也。不仁者远，则仁者并进。"又，宋凤翔《论语说义》曰：

"《论语》言仕之先进后进，皆以礼乐言。凡士民有德者皆登进为卿大夫，自野升朝之人也。故曰：'先进于礼乐野人也。'春秋时诸侯大夫皆世爵禄，生而福富，以为民上，是谓之君子。君子野人与贵贱言，故曰：'后进于礼乐君子也。'谓后世仕进皆卿大夫也。居在都邑而僻在田野者，俱无由进。《春秋》讥世卿，去周之文从殷之质，故用人之法亦从殷礼。"以上皆以选举制说《论语》也。

以继承制说《论语》——《论语》曰："三年无改于父之道。"宋凤翔《论语说义》曰："道，治也。谓继体为政者也。唯人君治道，宽猛缓急，随俗化为转移。三年之后，不能无所变易。然必先君以正终，后君得有谅暗不言之义。苟失道而死，则为诛君，其子已不当立，何能三年无改也。《春秋》闵二年《公羊传》曰：'曷为于其封内三年称子？缘孝子之心则三年不忍当也。'《论语》微言与《春秋》通，明三年无改之道，以示继体为政之法而孝道以立，孰谓七十子丧而大义遂乘乎。"此即以继承制（继体为政之制）说《论语》也。

以封禅制说《论语》——《论语》曰："季氏旅于泰山。子谓冉有曰：'女弗能救与。'"宋凤翔《论语说义》曰："《春秋公羊说》曰：'天子有方望之事，无所不通。诸侯山川有不在封内者，则不祭也。'此谓诸侯祭封内山川也。若季氏旅于泰山，则非祭泰山。盖旅，非常祭，欲依王者，因名山升中于天之事。季氏于泰山行旅上帝之礼，亦'八佾''雍彻'之类。《白虎通》曰：'王者易姓而起，必升封泰山何？报告之义也。始受命之日，改制应天下，天下太平功成，封禅以告太平也。所以必于泰山何？万物之始，交

代之处也。'禅与旅古音同类，当即是旅亦名禅也。季氏专礼乐征伐，妄谓太平之功可以自致，因而为旅，几于新莽受命，充其僭天子之量，《春秋》之作，乌可已乎！"此即以封禅制（王者祭泰山之制）说《论语》也。

以三年丧制说《论语》——《论语》曰："子曰：'上好礼，则民易使也。'"宋凤翔《论语说义》曰："天子之凶庐曰凉暗，亦即凉阴。凉者信也，阴者默也。取义于信默，故曰凉阴也。爱敬尽于事亲，而德加于百姓，故三年之丧自天子达天子，欲加教化于民，必自三年之丧始。夫君臣之道见于事是谓礼，君臣父子本于诚是谓好，不本于诚而行礼亦其文而已，何足以使民乎。故为上而好礼，必自三年之丧始。"此即以三年丧制说《论语》也。

以田猎制说《论语》——《论语》曰："子曰：'以不教民战，是谓之弃。'"戴望注曰："弃，谓弃其师也。战斗不可空习，必因四时田猎以教之，故《礼》曰：'比年简徒谓之蒐，三年简车谓之大阅，五年大简车徒谓之大蒐。'存不忘亡，安不忘危，《春秋》所以讥军也。"此即以田猎制（蒐、大阅、大蒐之制）说《论语》也。

以学制说《论语》——《论语》曰："子曰：'学而时习之，不亦说乎！'戴望注曰：'学，谓学六艺。'《保傅》曰：'古者八岁入就小学，学小艺履小节焉。束发而就大学，学大艺履大节焉。'时，谓春诵、夏弦、秋学礼、冬读书。习，调节也，春夏顺阳气，秋冬顺阴气，以时调节，得天中和，故说也。周衰学废，孔子明王道，故首陈瞽宗上庠教士之法。"此即以学制（瞽宗上庠教士之制）说《论语》也。

以婚礼说《论语》——《论语》曰："子夏曰：'贤贤易

色。'"戴望注曰:"贵其能奉姆教,备妇德,不在于色。夫王道之始,先正夫妇。夫妇正则父子亲,父子亲则君臣忠,君臣忠则化行。王道之兴,无不以德;衰,无不以色。"此即以婚礼说《论语》也。

以聘礼说《论语》——曰:"子曰:'诵《诗》三百,授之以政,不达;使于四方,不能专对,虽多亦奚以为?'"戴望注曰:"专,擅也。《聘礼》:'使者受命不受辞。'《春秋》之义,大夫无遂事。出疆,有可以安社稷,利国家者,则专之可也。"此即以聘礼说《论语》也。

以礼广说《论语》——"以制说《论语》"还有一大特点,即视《论语》为一复礼之经,故今文家在解《论语》时,往往以礼广说之。如《论语》曰:"慎终追远,民德归厚矣。"康有为注曰:"慎终者,丧礼也;追远者,祭礼也。孔子因先圣,制丧礼,则凡招魂藏魄之事,必诚敬而勿使悔;制祭礼,由凡出祖祧庙之远,必追享而使人勿忘。"此即以丧礼祭礼广说《论语》也。又《论语》曰:"中庸之为德也,其至矣乎,民鲜久矣。"戴望注曰:"中,中和也;庸,用也,常也。中和之德为常道也。先王以礼乐教民于中和,世衰礼乐不行,故民寡此德久矣。《春秋》设素王,法以阴阳之中,制其礼;春为阳中,万物以生;秋为阴中,万物以成。万物统春,春以统王,王以统月,月以统日,明王者当行中和之政,奉元顺天道。"此即以大一统之礼制广说《论语》"中庸"之义也。又,《论语》曰:"三十而立",宋凤翔注曰:"《曲礼》:'三十曰壮,有室。'立也者,立于礼也。君子唯明礼而后可以居室。不然,风俗之衰与人伦之变,未有不自居室始也。故曰人有礼而安,无礼则危也。"

此即以居室之礼广说《论语》孔子自述三十而立之言也。又，《论语》曰："不患无位，患无以立"，宋凤翔注曰："不学礼无以立，是所以立者，礼也。见其礼而知其政，闻其乐而知其德，此可知之大者也。"此即以礼广说政治立身处世之道也。又，戴望以尊尊亲亲释仁、刘逢禄以礼释学、宋凤翔以礼释"仁者安仁"、以雩礼释"风乎舞雩"，均是以礼广说《论语》也。

由上述可见，依"以制说经"之解释系统，《论语》不只是专言人生道德修养之格言汇集，同时亦是一言治国平天下之政制礼经。今人专以生命之学问视《论语》，只知《论语》之旨在内圣践仁，而不知《论语》之用在外王复礼。公羊家言《论语》中有孔子改制微言，由上述"以制说经"之解经学系统（公羊家法）观之，此说诚不虚矣。故知《论语》在政治儒学传统中实为一言制之经，而亦最能说明政治儒学之经学传统是一政治解经学与制度解经学也。

综上所述，在政治儒学传统中有一"以制说经"之解经学传统，即有一独特之家法系统。由上述以制说《易》、以制说《诗》、以制说《书》、以制说《论语》之解释系统可见，政治儒学之一大特色即是以礼制广说诸经，且所说之制包含人类社会生活之所有领域，即包含政治、行政、经济、道德、法律、婚姻、教育、军事、外交、历法、交通、建筑、服饰、音乐、宗教以及社交礼俗等领域。故"以制说经"，是以人类所有制度说经，而"经"亦人类所有制度之体现也。又，除以上四《经》外，《礼》与《春秋》本身即言制之经，再加《易》、《诗》、《书》、《论语》同为言制之经，在政

治儒学之解释系统中,"六经皆制"或者说"六经皆礼"是其解经之最大特色,故准此以言:经学即礼学,政治儒学即制度儒学也。

(四)重建政治儒学"以制说经"传统之学术意义与时代价值

"以制说经"之解释传统虽是一经学中之解经学问题,然其兴起,实出于社会之需要。孔子生于春秋礼崩乐坏之际,其生命中之最大焦虑乃制度性之焦虑,(今人有以"秩序情结"言孔子之焦虑者,差近。因"秩序"必依"制度"始能建立,故"制度"乃"秩序"之客观保障者。)化解此"制度性焦虑"之惟一途径只能是"改制复礼"——改制即依孔子王心创设新制,复礼即总四代之制制作新礼。春秋之世篡弑争杀而不仁,其根源在制度崩溃,而解决之道(归仁之法)亦只能是制度性之解决,即只能通过"改制复礼"方式始能使天下归仁。职是之故,孔子在解释经典时创立了"以制说经"之解经学系统,今文家继承并发扬了此一传统,力图通过对经典进行"制度性之解释"("以制说经")来创设新制度,建立新礼乐。经过春秋至汉五百年间一代代今文家不断对儒家经典进行"制度性之解释",最终建立起以"礼乐刑政"为特征的大一统文物典章制度,使中国社会重新恢复礼乐秩序,又复位为一"礼乐社会"。故"以制说经"之解经学传统具有深远之历史文化意义,不纯是一经学问题。

然在中国经学传统中,"以制说经"之解经系统亦有

其重大之学术意义，为经学中非常独特且重要之解释系统，影响中国先秦、两汉至清之经学研究至巨，成为一主要之解经学派（制度学派），并成为当时显学。不幸东汉以降，"以制说经"之解释系统在内容上先乱于古文之争立学官，后又乱于郑玄之混同今古，然虽今古解经有异，其同重制度则一也。其后，晋标义理、唐并杂说，而制度则不在解经之列。延及宋明，经学复倡，然在义理、象数、史实解经系统之外，又独创一"以心性说经"之解经系统。因儒学当时所遇之挑战来自佛教心性论，宋明儒欲固守中国文化本位，发掘自家文化资源，遂以"心性说经"之解经方式回应之，以形成"心性之学"。宋明儒虽不依汉人家法说经，并妄自疑经、改经、删经，然其能以伟大之创造精神独创一"以心性说经"之解释系统（新家法），以丰富吾国之经学传统，并能成功回应佛教之挑战，其护翼弘扬儒教之功实不可没。及清，今文学兴，"以制说经"之解经学亦兴，且蔚为大观。然西学东渐，"五四"启蒙，革命蜂起，经学遂亡，更遑论所谓解经学系统乎！

时至今日，现代新儒家兴，已渐为显学，儒学复兴之势正一阳来复。现代新儒家所承传者乃宋明"心性之学"，其初衷在明心见性，即物穷理，而非说经。其所宗在《易传》《中庸》《大学》《论语》《孟子》，其言说方式亦非如经师之作注解经，然其所论者主观上仍本于经义，故称其为广义之说经无不可也。因现代新儒家所承传者为宋明"心性之学"，其说经方式亦继承"以心性说经"之方式，故应归之于"以心性说经"之解经学系统。现代新儒家"以心性说经"，有所得亦有所蔽：所得者在义理上能

以“心性之解释学”回应西方文化之挑战而尽其精微，所蔽者在制度上不能以“制度之解释学”回应西方文化之挑战而尽其广大，故当代儒学复兴必以“回到经学”为当务之急，而回到“以制说经”之解经传统更急中之急也。“以心性说经”之解经学现代新儒学已发皇张大之而为显学，而“以制说经”之解经学则后继无人已为绝学！故回到经学，即是回到今文家法中“以制说经”之解经学，恢复“制度性解释”在吾国经学传统中固有之地位，使后之治儒学者知经学中不只有义理、象数、史实、心性一派，更有制度一派，而制度一派之解经学乃孔子解决其制度性焦虑之所立，洵为经学中之真孔子学也。若经学中制度一派无人承传，则后学非徒不知“以制说经”之解经学为何物，复使孔子改制复礼之宏纲大法隐没不张，是为儒学之绝大损失也。职是之故，当代儒学发展中重建“以制说经”之解经传统已迫在眉睫，而所谓政治儒学之重建乃以“以制说经”家法之重建为前提也。

以上所言乃重建政治儒学“以制说经”传统之学术意义，复次，言其时代价值。如前述，经学即礼学，以制说经即以礼说经，因中国文化依梁漱溟先生言是“礼乐之文化”，礼即是中国文化之根本特质，故若欲重建中国文化，必重建以礼乐为特征之中国文化，如此之中国文化始可称为中国式或中国特色之中国文化。而欲实现此文化重建之目标，必先了解经学；而欲了解经学，必先了解“以制说经”之解经传统。若不了解“以制说经”之解经传统，则不能了解经学，因而必不能了解礼学。若不知礼学为何物，岂能建成以礼乐为特征之中国文化乎？中

国文化又何能体现出其“中国特色”耶？若中国文化不能体现出其中国特色，而完全拥抱吸收西方文化，中国文化即为西方文化同化，使其丧失中国文化之自性而名存实亡矣。

前已言，“以制说经”是以“解释”来创立制度，此“解释”不仅创立以前之制度，亦将创立今后之制度。中国文化在当代面临之最大问题是制度重建问题，而依中国文化，制度必经过“经典解释”（即“解经”）始能重建，故恢复“以制说经”之解经学传统即意味在现代条件下依中国文化常道重建中国制度。此即是言，依政治儒学重建中国制度必先落实为以“以制解经”方式重建中国制度。

前已言，“解释”即存在、即文化、即历史、即制度，而解经即亲征存在、创造文化、重塑历史、建构制度，若“以制说经”之解经系统亡，则礼乐亡；礼乐亡，则中国人之存在方式亡；中国文化之特质亡，中国历史之特殊性亡，中国制度之特色亡。由此可知，恢复“以制说经”之解经学传统对中国未来之发展具有至关重要之意义。

当代人类面临之问题，是整体性之问题，整体性之问题，须整体性解决之，而整体性解决人类问题之最好方式即是礼，因礼是以中和精神整体性（或全面性）解决人类问题最具弹性之规范制度。而欲知礼，则须了解礼学；欲了解礼学，则须了解经学；欲了解经学，则须了解经学家法，即须了解进入礼学所需之特定解经学系统，而政治儒学“以制说经”之解释系统正是进入孔子礼学

之必由之路。职是之故，重建政治儒学"以制说经"解释传统之时代价值岂小乎哉！

第四节 儒教的社会、文化与历史观

本节的内容，主要包括六个方面，即包括儒教的政治观、法律观、婚姻观、群己观、教化观与历史观。对每一个方面的内容，本节中不可能详述广论，谨就其大端简述之。

（一）儒教的政治观——王道政治的外王理想与政治秩序合法性的三重基础

儒教之言治，有内圣外王之道。外王之道，是指治国平天下之道，而王道政治则是儒教治国平天下的外王理想。所谓王道政治，是指依王者之道所从事的政治，故王道是指古圣王之道；具体说来，是指禹、汤、文、武、周公、孔子一脉相承的治国平天下之道。"王道"一词最早出自儒教经典《尚书》，其言曰："无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。"[1]其义是指王道大公无私，正直无偏。尔后，孔子作《春秋》当新王，以明王者治世之道，故《春秋》为一专明王道之经，解释《春秋》之公羊学则专为一阐述王道之学。战国以降，孟子、荀子、董子、文中子以及后儒皆能发扬光大

[1] 《尚书·洪范》。

王道政治之精神，力图在现实政治中实现之。故两千多年来，王道政治的儒教理想在中国历史上深入人心，影响至巨，成为中国政治思想史上的一大传统，体现了儒家政治思想的根本特色，是儒教区别于他教政治思想的标志所在。王道政治的涉及面甚广，最主要者有以下三个方面的内容：

1. 天下归往的为民思想——确立政治秩序合法性的民意基础

王道政治，是"为民而王"的政治；"为民而王"，不是由民作主，亦不是以民为本，而是为民众的利益而平治家国天下。故董仲舒曰："天之生民非为王也，天立王以为民也。"[1]荀子亦曰："天之立君，以为民也。"[2]为民众利益的标志是得民心，即天下人心所向。故儒教在解释"王"字时往往采取"音训"的方式，以"天下归往"解释"王道"。如：

《韩诗外传》曰："王者，往也，天下往之，善养生人者也，故人尊之。"[3]

《春秋繁露》曰："王者，民之所往。故能使万民往之而得天下之群者，无敌于天下。"[4]

《白虎通德论》曰："王者，往也，天下所归往。"[5]

---

[1] 《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》

[2] 《荀子·大略》

[3] 见桂馥《说文解字义证》引《御览》文，上海古籍出版社，1987年，第23页。

[4] 《春秋繁露·灭国》

[5] 《白虎通德论·号帝王之号》

王道政治的为民思想落实到具体的政治形态上，就是孟子所主张的“仁政”理想，“仁政”的核心是“以道得民”，“以德服人”，“民贵君轻”，“保民而王”。孟子曰：“得天下有道，得其民，斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得民矣。”[1]

“以力假仁者霸，以德行仁者王。以力服人，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也。”[2]

“民为贵，社稷次之，君为轻。”[3]

“保民而王，莫之能御也。”[4]

由上观之，王道正直无偏是义，王道以德服人是仁，故所谓王道，即以仁义治天下之道。以仁义治天下即是为民，为民即能得民，得民始能天下归往，天下归往始能使人心悦诚服，天下人心悦诚服即王道成矣。故依儒教，政治秩序欲合法，必须以民意（人心归向）为根本——人心归向为合法，人心背向为不合法。是故依王道政治，天下归往的为民思想，正是确立政治秩序合法性的民意基础，此为王道政治之第一义也。

2. 法天而王的天人思想——确立政治秩序合法性的超越基础

依王道政治，政治秩序不仅需要民意的合法性，还需要超越的合法性，因民意的合法性只是一种世俗的合

[1] 《孟子·离娄上》。
[2] 《孟子·公孙丑上》。
[3] 《孟子·尽心下》。
[4] 《孟子·梁惠王上》。

法性，不足以充分证成政治权力合法存在的理由，故需以神圣的合法性证成之，而超越的合法性正是神圣的合法性。儒教通过对“王”字进行“形训”来表达这种思想。董仲舒曰：

“古之造文者三划而连其中者谓之王。三划者，天地与人也；连中者，通其道也。取天地与人之才而参之，非王者其孰能当是？故王者必法天，以天仁覆育万物，既化而生之，又养而成之。”[1]

按：王者必须参通天地人，此为天人合一思想。天覆育化生养成万物，具有最高之仁，故具有最高权威，王者必须法天而王以实现王道理想，即必须在人的政治活动中贯彻天道的神圣性，将人道与天道打通，才能赋予政治秩序以超越的合法性，即才能充分证成政治权力合法存在的理由。

法天而王的天人思想是儒教的通说，如《论语》谓：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”[2]又谓“唯天唯大，唯尧则之”。[3]《易传》谓“天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之”。[4]又谓“包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，……以通神明之德，以类万物之情”。[5]然集“法天而王”天人思想之大成者，当属董仲舒，谨举几例明之。董仲舒曰：“无天而生，未之

---

[1] 《艺文类聚》引董仲舒语，见徐锴《说文解字义证》，上海古籍出版社，1987年，第87页。

[2] 《论语·为政》。

[3] 《论语·泰伯》。

[4] 《易·系辞传上》。

[5] 《易·系辞传下》。

有也。天者，万物之祖，万物非天不生。"[1]

"为生不能为人，为人者天也。人之为人本于天，天亦人之曾祖父也，此人之所以上类于天也。人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之清暖；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时；人生有喜怒哀乐之答春秋冬夏之类也。为人主也，道莫明省身之天如天出之也。使其出也，答天之出四时而必忠其受也，则尧舜之治无以加是。"[2]

按：董子此处所言之天乃主宰之天，即万类之造物主，人类政治必须法此主宰之天而治，方能不辜负人类为天之所生，尧舜之治（王道政治）就是这种"答天之出"的天人合一之治。

"天，仁也。天覆育万物，既化而生之，有养而成之。事功无已，终而复始，凡举归之以奉人。察于天之意，无穷极之仁也。人之受命于天也，取仁于天而仁也。是故人之受命天之尊，父兄子弟之亲，有忠信慈惠之心，有礼义廉让之行，有是非逆顺之治。文理灿然而厚，知广大有而博，唯人道可以参天。"[3]

"生育养长，成而更生，终而复始，其事所以利活民者无已。天虽不言，其欲赡足之意可见也。古之圣人，见天意之厚于人也，故南面而君天下，必以兼利之。"[4]

按：董子此处所言之天乃意志之天，即准人格之

[1]《春秋繁露·顺命》。
[2]《春秋繁露·为人者天》。
[3]《春秋繁露·王道通三》。
[4]《春秋繁露·诸侯》

天。天之意志仁厚赡足，故行王道者必效法天意施仁政利民生，政治权力始能合法，否则违背天之意志必会遭天谴，此即董子天人感应灾异说之张本也。（董子《贤良对策第三》谓"王者上谨于承天意以顺命"，《春秋繁露·必仁且智》谓"天意有欲也，有不欲也，故见天意者之于灾异也，畏之而不恶也"，即是董子所言意志之天又一证。）

董子所言之天，除主宰之天、意志之天外，尚有自然之天与义理之天，如董子言"圣人副天之所行以为政，天有四时，王有四政，天人所同有也。庆为春，赏为夏，罚为秋，刑为冬。庆赏罚刑各有正处，如春夏秋冬各有时也"。[1]此处之天即自然之天。董子又言："天道之常，一阴一阳。阳者，天之德也；阴者，天之刑也。圣人之治，亦从而然。"[2]又言："天有五行，木、火、土、金、水是也。五行莫贵于土，忠臣之义，孝子之行，取之土。"[3]此处所言阴阳五行之天即是义理之天。对此自然、义理之天统治者亦当法之而王，政治秩序始能具有超越之神圣性，因而始能合法。

3. 大一统的尊王思想——确立政治秩序合法性的文化基础

儒教有大一统说。《春秋》首书："元年春王正月。"公羊传曰："何言乎王正月？大一统也。"此是大一统说最早

[1] 《春秋繁露·四时之副》。
[2] 《春秋繁露·阴阳义》。
[3] 《春秋繁露·五行对》。

出处。大一统说有形上形下含义，就其形下含义言，是尊王，而尊王的核心，则是尊王者所代表的文化，儒教正是通过尊王（尊文化）来确立政治秩序合法性的又一基础。

依儒教，《春秋》所尊之王非俗王亦非时王，而是文王，此文王又非实指周昌，而是指代表人类历史文化之王孔子，因孔子修《诗》《书》、订《礼》《乐》、赞《周易》、作《春秋》，继承光大了尧、舜、禹、汤、文、武、周公一脉相传的文化传统，即儒教所言之“文统”，堪称人类“人文化成”之文王。晋王愆期曰：

“《春秋》制，文王指孔子耳，非周昌也。”[1]

康有为曰：

“孔子质统为素王，文统为文王。孔子道致太平，实为文王。法生不法死，则此文王是孔子，非周文王易见矣。”[2]

大一统思想尊王，是尊孔子为王；尊孔子为王，是尊孔子所代表的历史文化传统（文统）。孔子所代表的文统，非儒教一家之统，而是中国文化自古一脉相承之统；孔子所创立的文化，亦非儒家一家文化，而是继承了夏、商、周诸夏文化传统的文化，故大一统思想尊孔子为王实是尊中国文化为王，即确立中国文化在政治统治中的主位性、权威性和不可取代性，从而奠定中国政治秩序合法性的历史文化基础。也即是说，凡中国的政治秩序，依中国文化统治为合法，不依中国文化统治为不合法，

[1] 见王仁俊辑《玉函山房辑佚书续编三种》，上海古籍出版社，1989年，第52页。
[2] 见康有为《孔子改制考》，中华书局，1958年，第201页。

而中国文化的代表则是继承王道文统的儒家文化，故中国的政治秩序依儒家文化统治为合法，不依儒家文化统治为不合法。大一统思想要求统治者在取得政治权力（受命而王）后必须先尊王，即必须先尊中国文化，尊中国文化即荀子所谓“法先王，统礼义，一制度，以古持今，以一持万”。[1]若不尊王，不尊中国文化，非但政治秩序不合法（何休所谓“政不由王出则不得为政”[2]），还会出现董子所谓“王不正，则上变天，贼气并见”[3]的异象。故大一统尊王思想是儒教解决政治秩序合法性问题非常重要的思想，董子在《贤良对策·第三策》中进行了经典的表述。董子曰：

“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异术，百家殊方，指意不同。是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。”[4]

按：六艺之科，即六经，中国文化之总汇也。孔子之术，即儒术，王者之术也。政治秩序必统于此六艺之科孔子之术，即必统于此中国文化之文统道统，方能统纪一而法度明，从而方能合法。若秦“重禁文学，不得挟书，弃捐礼谊，尽灭先圣之道”[5]，若汉“废先王德教之官而独

[1] 《荀子·儒效》。
[2] 《春秋公羊解诂》。
[3] 《春秋繁露·王道》。
[4] 《汉书·董仲舒传》。
[5] 《汉书·董仲舒传》。

任执法之吏治民"[1]，均是行法家"邪辟之说"而违背尧舜以来至孔子一脉相承的王道政治文化传统，其政治秩序必不合法。故欲行王道，非但欲"绝其道勿使并进"（进为统治思想）更欲"复古更化"以回到六艺之科孔子之术即中国文化上来确立政治秩序之合法性。此乃"天地之常经，古今之通谊"，成为中国两千多年来政治传统中的共识，历代儒者坚守不渝。故在中国历史上，凡是背离中国文化的政治秩序，儒者必依"废弃周孔之教"判其为不合法；凡是植根中国文化的政治秩序，儒者必依"尊奉周孔之教"许其为合法。这种"依历史文化确立政治秩序合法性"的思想确实是儒教在解决政治秩序合法性问题上的一大特色，具有非常重要的价值，为儒家文化所独有，其它文化所无。

以上论述了儒教政治观最基本的内容——王道政治的外王理想，此理想以"天下归往的为民思想"来确立政治秩序合法性的民意基础、以"法天而王的天人思想"来确立政治秩序合法性的超越基础、以"大一统的尊王思想"来确立政治秩序合法性的文化基础。无论古今中外，凡政治秩序欲合法，必同时具有此三重合法性的基础，即必同时具有民意（世俗）、超越（神圣）、文化（传统）的合法性基础，缺一必不能合法。董子言："天不变道亦不变"[2]，又言："王者有改制之名无易道之实"[3]，其此之谓与！今之治天下者，务当明鉴之。

---

[1] 《汉书·董仲舒传》。
[2] 《汉书·董仲舒传》。
[3] 《春秋繁露·楚庄王》。

(二)儒教的法律观——无讼去刑的法律理想与德主刑辅的治国原则

儒教的法律观,有两个层面,从最终的目的言,儒教追求"无讼"的法律理想。"无讼"是指通过教化提高民众的道德水平,从根本上消除人与人的纷争,最终实现没有诉讼的理想社会。孔子曰:

"听讼,吾犹人也,必也使无讼乎!"[1]

王符释之曰:

"上圣故不务治民事,而务治民心。故曰'听讼,吾犹人也,必也使无讼乎!'民亲爱则无相害伤之意,动思义则无奸邪之心。夫若此者,非法律之所使也,非威刑之所强也,此乃教化之所致。"[2]

儒教所以提出"无讼"的法律理想,是因为儒教认为治世必须"和为贵"[3],为人必须"温良恭俭让"[4],而"讼"则是使世不和,使人不"温良恭俭让",故儒教认为"讼"在本质上是"凶"是"险",此即《易经》"讼卦"所谓"讼,终凶"[5]与"讼,上刚下险"[6]之意。正因"讼"的本质

[1] 《论语·颜渊》。
[2] 《潜夫论·德化》。
[3] 《论语·学而》。
[4] 《论语·学而》。
[5] 《易·讼卦卦辞》。
[6] 《易·讼卦彖辞》。

是“凶”是“险”，故“讼不可成”[1]（不可成就事物），因而“讼不可长也”[2]（不可滋长争讼之事）。

“无讼”的法律观是就人际关系而言，此外，儒教还提出“以德去刑”的法律观，是就统治者治国目标而言。“以德去刑”也是儒教的法律理想，其核心是通过道德教化最终消除法律。孔子曰：

“善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣。”[3]

又据《论语》载：

“季康子问政于孔子曰：‘如杀无道，以就有道，何如？’孔子曰：‘子为政，焉用杀！子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。’”[4]

按：善人为邦，必以德不以刑，此所以为善人矣。善人为邦百年，以己之善感化民众而使之善，故焉用杀；及其至也，刑措而不用，可以胜残去杀，此君子之德化如风偃使然也。

儒教“无讼”与“以德去刑”的法律观是欲通过道德教化的作用最终消除诉讼、消除法律，然此为儒教的法律理想，是从儒教治国的最高层次与最终目的而言，即如康有为言“无讼”是太平世的至善理想。[5]**从现实的层面言，并非如大同之世“人人有士君子之行”，故不可能“无讼”；亦甚少有善人能为邦百年，故很难遽然“以德去**

---

[1] 《易·讼卦彖辞》。

[2] 《易·讼卦彖辞》。

[3] 《论语·子路》

[4] 《论语·颜渊》。

[5] 《康有为全集》第二集，上海古籍出版社，1990年，第612页。

刑”。儒教要在现实的层面治国平天下，不可能不用法律。故儒教并非一般地反对法律，而是反对弃德教专任法律治国或以法为主治国，更反对滥用法律治国。儒教之所以是儒教，不会放弃“以德治国”的理想，故在“以德治国”与“以法治国”的关系上，儒教强调必须以德教为主治国，法律在治国上只能起到辅助教化的作用，即起到所谓“明刑弼教”的作用。鉴于此，儒教提出了“德主刑辅”的法律主张，作为现实层面治国的基本原则。首先提出此思想者为孔子。孔子曰：

“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”[1]

按：导民以德，齐民以礼，民知耻不犯，故治国当以德礼之治为上为主；导民以政，齐民以刑，民虽不犯然不知耻，故治国当以政刑之治为下为辅。此章非明孔子不要法律，法律至少可使民免不犯，社会有一基本秩序，而是明孔子不满足于法律，因法律治国使人无耻不能向善，不能实现德化社会。故在治国上虽应肯定法律的基本功能，更宜明察法律的局限性，自觉追求德礼治国的根本原则。

集“德主刑辅”思想大成者当属董仲舒。董子曰：

“天道之大者在阴阳。阳为德，阴为刑，刑主杀而阳主生。是故阳常居大夏，而以生育养长为事；阴常居大冬，而积于空虚不用之处。以此见天之任德不任刑也。天使阳出布施于上而主岁功，使阴入伏于下而时出佐阳，

[1] 《论语·为政》

阳不得阴之助亦不能独成岁。终阳以成岁为名，此天意也。王者承天意以从事，故任德教不任刑。刑者不可以治世，犹阴之不可以成岁也。为政而任刑，不顺于天，故先王莫肯为也。"[1]

又曰：

"天之志常置阴空处稍取之以为助。故刑者德之辅，阴者阳之助也。"[2]

又曰：

"人资诸天，大德而小刑也。是故天数右阳不右阴，务德不务刑。刑之不可任以成世也，犹阴之不可任以成岁也。为政而任刑，谓之逆天，非王道也。"[3]

按：董子以为天道阴佐阳，人道刑辅德；阳无阴不能独成岁，故刑辅德而刑亦不能废也。然天道以阳生养为事，成岁为名，故人道必以德为教，不任刑罚。此为儒教"德主刑辅"思想最经典之解释也。又，董子以天道之阴阳解人道之德刑，以天超越之神圣性证明人道"德主刑辅"思想之合理性与合法性，此"以天证人"之超越合法性解释又为儒教法律观之一大特色，此与今日法律建立在人意（契约）上之世俗合法性解释相较，其价值又如何哉！

最后，"德主刑辅"的法律思想被写进汉代的宪法性文件——《白虎通德论》，成为汉以后儒教的公论，亦成为两千年来历代儒者与统治者治天下的共识，形成了中

---

[1] 《汉书·董仲舒传》。

[2] 《春秋繁露·天辨在人》。

[3] 《春秋繁露·阳尊阴卑》。

国法律思想的最大特色。《白虎通德论》用最精练的法律语言写到：

"圣人治天下必有刑罚何？所以佐德助治，顺天之度也。"[1]

由上以观，儒教"无讼去刑"的法律理想与"德主刑辅"的治国原则在当今之世仍有其意义与价值。当今之世，诉讼泛滥，法治至上，人心不和，律网严密；治国已不知教化为何物，道德已退出公领域。人际关系已变为计较争夺之冷冰冰法律关系，德化之社会理想已被法治思想排除。人间将充满法条律网，人心将何以堪！儒教之法律思想正可对治之。后之治天下者，请慎思明辨之。

（三）儒教的婚姻观——本天继后的嫁娶观、男女有别的婚义观与正夫妇之始的政教观

1. 本天继后的嫁娶观赋予婚姻超越性、神圣性与永恒性，使婚姻具有宗教性质

儒教认为，男女的存在，本是天道——乾坤阴阳——的表现，故男女结合而成的婚姻，本身就是天道在人道上的体现，亦即本身就是天道的内容。故男女婚姻的结合，具有形上的含义，即具有天道上的超越性。《易传》开章明义曰：

[1] 《白虎通德论·五刑》。

"乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。"[1]

又曰：

"天地絪缊，万物化醇。男女构精，万物化生。"[2]

按：乾道万物资始，首出庶物；坤道万物资生，厚德载物。故《易》以乾坤象男女，复以乾道喻"君德"，坤道喻"妻道"。[3]男女构精结为家室，故得乾坤之理，因而化生万物而成其夫妻之正位于乾坤天地之中矣。此以天道乾坤之理证婚姻之超越性也。

另，董子曰：

"物莫无合，而合各有阴阳。阳兼于阴，阴兼于阳；夫兼于妻，妻兼于夫。夫妇之义，皆与诸阴阳之道。夫为阳，妻为阴。"[4]

又曰：

"天地之阴阳当男女，人之男女当阴阳。阴阳亦可谓男女，男女亦可谓阴阳。"[5]

按：此以天道阴阳之义证男女婚姻之超越性也。

儒教认为婚姻具有超越性，故进而认为婚姻具有神圣性。虽然《礼记》认为"饮食男女，人之大欲存焉"[6]，《白虎通德论》认为"情性之大，莫若男

---

[1] 《易·系辞上》。

[2] 《易·系辞下》。

[3] 《易·文言》。

[4] 《春秋繁露·基义》。

[5] 《春秋繁露·循天之道》。

[6] 《礼记·礼运》。

女”，[1]然人道源于天道，故可上通天道，使形而下的人道（夫妇之道）获得形而上（天道）的神圣性。故《中庸》曰：

“君子之道费而隐。夫妇之愚，可以与知焉；及其至也，虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖，可以能行焉，及其至也，虽圣人亦有所不能焉。君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。”[2]

《后汉书》引儒家之言曰：

“夫妇之道，参配阴阳，通达神明。信天地之宏义，人伦之大节也。”[3]

按：君子之道造端夫妇，夫妇之道亦君子之道也。夫妇之道其至察乎天地，通达神明，即夫妇之道由形下上达形上，具有神圣性也。

夫妇之道具有神圣性，上达天德，故夫妇之道亦具有永恒性，即《易》所谓可久可大也。夫妇之道即婚姻之道之永恒性，主要体现在《礼记》对“婚义”之解释中。《礼记》曰：

“婚礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也。”[4]

《大戴礼记》曰：

“谨为子孙娶嫁女，必择孝悌世有行义者，如是则其子孙慈孝，不敢淫暴，党无不善，三族辅之。”[5]

---

[1] 《白虎通德论·嫁娶》。

[2] 《礼记·中庸》。

[3] 《后汉书·曹世叔妻传》。

[4] 《礼记·婚义》。

[5] 《大戴礼记·傅保》

《礼记》曰：

"天地不合，万物不生。大婚者，万世之嗣也。内以治宗庙之礼，足以配天地之神明。"孙希旦注曰："大婚者，所以继祖宗，延嗣续。宗庙之礼，谓祭祀之礼也。"[1]

按：孟子曰："不孝有三，无后为大"[2]，故知儒教以"继后"为大孝，即《礼记·婚义》所谓"继后世"、"延嗣续"是也。"继后"所以为大孝者，因"继后"可以"事宗庙"、祭祖宗，使祖宗之生命可以通过婚姻活动传至子孙，永远延续下去，故婚姻之目的是以个体生命之结合永续族类之生命，此即"为子孙娶嫁"以存"万世之嗣"也。是故，《孝经》以"能守其宗庙"、"守其祭祀"、"事其先君"、"严父配天"、"祭则致其严"为大孝，并认为"宗庙致敬，不忘亲也。修身慎行，恐辱先也。宗庙致敬，鬼神著矣。孝悌之至，通于神明，光于四海，无所不通"。[3]故儒教所谓孝，乃通过延续族类生命以使个体生命达至永恒意义上之孝，即生命不死意义上之孝。此"孝"具有强烈之宗教性，乃儒教解决生死问题的独特方式。因只有婚姻才能"继后世"、"事宗庙"，上承祖宗之生命下接"万世之嗣"，使生命不死而达到永恒，故婚姻本身就具有了永恒性，成为解决宗教生死问题的最主要方式。正因为婚姻具有永恒性，故《易经》曰：

"夫妇之道不可以不久也，故受之以恒。""恒，久

[1] 《礼记·哀公问》，注见《礼记集解》，中华书局，1989年，第1262页。
[2] 《孟子·离娄上》。
[3] 分别见《孝经》第四、五、八、九、十、十六章

也。天地之道恒久而不已也。”[1]

以上已言“本天继后”的嫁娶观。依儒教，婚姻本于乾坤阴阳，乾坤阴阳即天道，故曰“本天”；婚姻通过子孙祭祖之大孝延续族类与本己生命至永恒，故曰“继后”，此“本天”“继后”之嫁娶观表明婚姻具有超越性、神圣性与永恒性，因而具有宗教性。

2. 男女有别的婚义观使夫妇各遵其礼、各行其义、各得其道、各正性命，而后合而成其正位保其太和

儒教的婚姻观强调男女有别，所谓“别”，是指“别异”，即今所言“区别”、“不同”。此“区别”“不同”正是依于男女在天道上之差异（乾坤阴阳上之差异）而成就之，使其获得各自之生命意义与社会之总体价值。故男女有别是充分肯定、尊重、成就男女各自的价值，最后达到和而不同的社会整体和谐。儒教不是形上学，其关于男女有别的思想主要从对《礼记·婚义》的解释中体现出来，即男女有别是婚礼中的所谓“婚义”。依儒教之礼说，礼之社会功能在“别异”，故男女有别的思想必须在“礼”中才能体现出来，此“礼”即是规范男女关系之“婚礼”。关于男女有别的婚义观，谨依《礼记》引数段如下：

“民之所由生，礼为大。非礼无以别男女、父子、兄弟之亲。婚姻，疏数之交也。君子以此之为尊敬然。”[2]

“礼之大体，而所以成男女之别，而立夫妇之义也。

[1] 分别见《易·序卦传》与《易·恒卦彖辞》。

[2] 《礼记·哀公问》。

男女有别，而后夫妇有义；夫妇有义，而后父子有亲；父子有亲，而后君臣有正。故曰：婚礼者，礼之本也。”[1]

“婚姻之礼，所以明男女之别也。夫礼禁乱之所由生，犹防止水之所自来也。故婚姻之礼废，则夫妇之道苦，而淫辟之罪多矣。”[2]

“男女有别，然后父子亲；父子亲，然后义生；义生然后礼作，礼作然后万物安。无别无义，禽兽之道也。”[3]

“凡淫乱生于男女无别，夫妇无义。婚礼享、聘者，所以别男女，明夫妇之义也。”[4]

按：男女有别，即男行男之礼，女行女之礼，如男行婚之聘礼，女行婚之享礼，方能建立起夫妇之义，男女若如孟子言废亲迎礼“逾东家墙搂其处子”[5]而妻之，则不为合法夫妇，何立夫妇之义耶？故男女别、夫妇义，方能父子亲（无夫妇何来父子），君臣正（无父子何来君臣），从而使社会达到和谐。否则，男女无别（不依各自之礼结为夫妇），必然淫乱生，近禽兽，罪辟多，非但夫妇之道苦，且社会乖乱无极矣，人何以居之乎！

男女有别，落实到具体婚姻生活中，则如《易经》所言有“夫夫妇妇”[6]之道，即夫在名分上像夫而有夫道，妇在名分上像妇而有妇道，夫必须守夫道而实现其作为夫之价值，妇必须守妇道而实现其作为妇之价值，即必

[1] 《礼记·婚义》。
[2] 《礼记·解经》。
[3] 《礼记·郊特牲》。
[4] 《大戴礼记·盛德》。
[5] 《孟子·告子下》。
[6] 《易·家人卦彖辞》。

须夫妇各行其义，各得其道，夫妇相对于其礼其义其道而获得其存在之意义与生命之安立，即各得其性命之正。此处所谓“夫夫妇妇之道”，乃《大戴礼记》所谓“夫德妇德”[1]，具体而言乃《礼》所谓“夫义妇听”、“夫和妇柔”、“夫持妇服”“夫生妇助”也。[2]若夫妇能各自行此夫德妇德，则能得其道而正其命，上达人道之极而与天地参矣！

男女有别，是言其分，乾坤阴阳夫妇各有其道是也。然天道有分有合，《易》曰：“五位相得而各有合”[3]，凡物必于乾坤阴阳交合变化中乃能生化万物，故郑玄曰：“二五阴阳各有合，然后气相得施化行也。”[4]男女有分有合亦应作如是观。董子曰：

“凡物必有合。合，必有上、必有下；必有左，必有右。有寒必有暑，有昼必有夜，此皆其合也。阴者阳之合，妻者夫之合，而合各有阴阳。阳兼于阴，阴兼于阳；夫兼于妻、妻兼于夫，夫妇之义皆取诸阴阳之道。”[5]

《白虎通》曰：

“一阴一阳之谓道。阳得阴而成，阴得阳而序，刚柔相配，夫妇判合也。”[6]按：男女之道由别而和，即夫妻相兼也；夫妇之道由分而合，阴阳相成也。此“和”与“合”非

---

[1] 《大戴礼记·本命》

[2] 分别见《礼记·礼运》、《晏子春秋·外篇》、《大戴礼记·本命》、《春秋繁露·基义》。

[3] 《易·系辞上》

[4] 《左传》疏引郑玄注

[5] 《春秋繁露·基义》

[6] 《白虎通德论·三纲六纪》

简单平面之齐同，而是充分肯定男女之道在“别”与“分”之各正性命上提升至男女相兼与夫妇相配上之“和”与“合”。此“和”与“合”糅合阴阳贯通天人，故建立在此“和”“合”上之婚姻始能成其正位、创生施化、保合太和也。此乃儒教理想之婚姻观。

3. 正夫妇之始的政教观标明婚姻是人类社会与家国天下一切良好统治秩序的基础，夫妇不正则一切不正

儒教有所谓“正始”思想，认为万物之生成变化非一朝一夕之故，其来有自，故始不正则末必偏，解决人类社会问题与政治问题的最佳途径就是“正始”，即从本源处入手才能在根本上解决问题。故《易》以“乾元正始”，《春秋》以“一元正始”即是儒教“正始”思想的最典型表现。就婚姻而言，儒教认为夫妇关系是一切社会关系与政治礼法制度的基础，即夫妇关系是“人伦之始”、“政教之始”。《易》曰：

“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”[1]

《礼记》曰：

“古之为政，爱人为大。所以治爱人，礼为大。所以治礼，敬为大。敬之至矣，大婚为大。大婚至矣！爱与敬，其政之本与？”[2]

---

[1] 《易·序卦传》。

[2] 《礼记·哀公问》。

按：天地，为万物男女之始；而夫妇，则为父子、君臣、上下之始，即人伦之始。有夫妇，而后礼义有所错；有大婚，而后能为政以爱以敬，故夫妇大婚为政教之始。

正因为婚姻关系为一切人伦政教之始，婚姻关系不正则一切人类关系与政治秩序皆不正，故儒教非常重视从婚姻关系入手解决人类社会政治问题，提出了治世治国必先“正夫妇之始”的主张，体现了儒教婚姻观的一大特色。

儒教“正夫妇之始”的主张，主要体现在儒学对儒教诸经典的解释中，即对《易》、《诗》、《书》、《春秋》的解释中。班固曰：

“《易》基乾坤，《诗》首关雎，《书》美釐降，《春秋》讥不亲迎。夫妇之际，人道之大伦也。礼之用，唯婚姻为兢兢。夫乐调而四时合，阴阳之变，万物之统也，可不慎与！”[1]

下面谨依班固所列诸经次序，简述儒教经说中“正夫妇之始”的主张。

《易》曰：

“家人，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。正家而天下定矣。”[2]

按：男女为家之始，正家即正男女。男女在家为夫妇，正男女即正夫妇。夫妇正而天下定矣。

又《易》“咸卦”卦辞曰：“娶女吉”，荀子释之曰：

[1] 《汉书·外戚传》

[2] 《易·家人彖辞》

"《易》之'咸'见夫妇,夫妇之道不可不正也,君臣父子之本也。咸,感也。以高下下,以男下女,柔上而刚下,聘士之义,亲迎之道,重始也。"[1]

按:夫妇之道为君臣父子之本,即为其始也。为其始,故重之;重之,故正之。正夫妇之始所以正君臣父子之本也。此条以"正夫妇之始"解释《易》"咸卦"卦义与儒教婚姻亲迎礼之关系。

复次言《诗》。《诗》三百篇,首为《关雎》,儒教以为孔子删《诗》序《关雎》为《诗》之首寓以深意,即寓以"正夫妇之始"深意。《关雎》为《诗》之始,言男女之情,故儒教借"正《诗》之始"以"正夫妇之始"。司马迁曰:"周道缺,诗人本之衽席,《关雎》作。"[2]所谓"周道缺"、即夫妇之道缺也。刘向曰:"周之康王夫人,晏而出朝,《关雎》起兴,思得淑女,以配君子。"[3]扬雄曰:"《关雎》作,为伤始乱。"[4]康王夫人不以妇德事王,使王沉于色而不早朝,其为政乱之始也。政乱始于夫妇之不正,故《关雎》思淑女配君子以正夫妇之始也。以"正夫妇之始"解《关雎》之诗最详者,当如"齐诗"之传。其传曰:

"妃匹之际,生民之始,万福之原。婚姻之礼正,然后品物遂而天命全。孔子论《诗》,以《关雎》为首,言太上者,民之父母;后夫人之行,不侔乎天地,则无以奉神灵之统而理万物之宜。故曰'窈窕淑女,君子好逑',言能致

[1] 《荀子·大略》。
[2] 《史记·十二诸侯年表》。
[3] 《列女传》
[4] 范家相《三家诗拾遗·鲁诗》引,商务印书馆,丛书集成本,第39页。

其贞淑。情欲之感，无介乎容仪；宴私之意，不形乎动静。夫然后可以配至尊而为宗庙主。此纲纪之首，王教之端也。"[1]

正因为《关雎》之诗"正夫妇之始"具有非常重大的人伦意义与政教意义，儒教对《关雎》之诗推崇备至，认为《关雎》之道是天地之基，万物所系。《韩诗外传》载：

"子夏问曰：'《关雎》何为国风始也？'孔子曰：'《关雎》至矣乎！夫《关雎》之人，仰则天，俯则地。幽幽冥冥，德之所藏；纷纷沸沸，道之所行。虽（唯）神龙化，斐斐文章。大哉《关雎》之道也，万物之所系，群生之所悬命也。天地之间，生民之属，王道之原，不外此矣。'子夏喟然叹曰：'大哉《关雎》，乃天地之基也。'"[2]

复次言《书》。《书》首《尧典》，明圣王治世之典则。尧禅舜，不先以为政之法试之，而先以夫妇之道试之，因夫妇之道乃为政之本，未有夫妇之道不正而政正者也。《书》曰：

"帝曰：'我其试哉。'女于时，观厥刑于二女。釐降二女于妫汭，嫔于虞。帝曰：'钦哉！'"[3] 司马迁曰："尧曰'吾其试哉'，于是尧妻之二女，观其德于二女。舜饬下二女于妫汭，如妇礼，尧善之。……舜居妫汭，内行弥谨。尧二女不敢以贵骄事舜亲戚，甚有妇道。"[4] 皮锡瑞解曰："尧试舜而先女以二女，正欲观其夫妇之法。盖尧见舜能

[1] 《汉书·匡衡传》。
[2] 《韩诗外传·卷五·第 章》。
[3] 《尚书·尧典》
[4] 《史记·五帝本纪》

以理下二女，使行妇道于虞，乃知舜果能齐家，而试之为臣之事，故史公云'尧善之，乃使舜慎徽五典'也。"[1]

按：《尧典》为《书》之始，专言为政之道。为政之道莫大于得人，而得人试之之法莫先于观其如何处夫妇之道，故夫妇之道为为政之始也。夫妇之道为为政之始，《书》于首篇特彰明之，寓以孔子删《书》治世深意，垂"正夫妇之始"之政教观以为治世者之明鉴也。

复次言《春秋》。《春秋》为孔子当王为万世立法之经，其纪年托始于鲁隐公。隐公虽为鲁惠公庶出，然长而贤，诸大夫推立为君。隐公知己庶出不当立，然桓公虽嫡出尚年幼，恐诸大夫不能相幼君，故代桓暂立，待国治桓长后将国返桓。因隐公有让国之心《春秋》贤之，以"不书即位"、"不书正月"表彰成全隐公让国之意。然隐公终遭桓公弑，《春秋》深痛之，以"不书葬"表示悲哀并视桓公为贼。此为《春秋》有名的"隐桓之祸"，孔子作《春秋》首起"隐桓之祸"，必寓深意，即以"隐桓之祸"表明治国治世必"正夫妇之始"，因"隐桓之祸"产生之原因正是夫妇之始不正，即何休《春秋公羊解诂》所谓"惠公妃匹不正"。据《史记》载，惠公嫡夫人无子，妾生子息（息为后之隐公），息长，娶宋国女为妻，宋国女至鲁国，惠公见其娇美，夺子之妻而自妻之，生子允（允为后之桓公）。复以宋女为夫人，以允为太子。对此一"惠公妃匹不正"的事件，《春秋》以为是"隐桓之祸"的原因，即徐彦疏曰："惠公妃匹不正，隐桓之祸生，是为夫之道缺

[1] 《今文尚书考证》，中华书局，1989年，第39页。

也。"[1]故欲避免此类政治惨祸的发生,《春秋》认为根本办法必须"正夫妇之始"。《春秋》于"讥不亲迎"的"书法"中表达了这种"正夫妇之始"的主张,即于隐二年秋九月讥纪大夫为纪君逆女违背了国君婚娶必须亲迎之礼,而惠公妃匹不正亦正是夺子之妻而妻之违背了亲迎礼。故何休于《春秋》"讥不亲迎"条例注曰:

"《春秋》,正夫妇之始也。夫妇正,则父子亲;父子亲,则君臣和;君臣和,则天下治。故夫妇者,人道之始,王教之端。"[2]

以上简述了儒教的婚姻观。在当今之世,儒教的婚姻观仍有其大用。其大用有三:一、当代婚姻以世俗化为特征,强调性爱感情是婚姻的基础,并把婚姻看作是由人意志决定的契约行为,排斥婚姻超越形上的神圣性与延续祖先族类生命至永恒的宗教性,使婚姻完全建立在人与人自然属性结合的基点上,完全世俗化甚至生物化而不再具有崇高永恒的价值,因而使婚姻缺乏宗教神圣力量的维系与指引,完全以现世人的短暂爱欲与意志为转移,非常轻浅碎弱,已经发展到了崩溃的边缘!对此,儒教"本天继后"的婚姻观强调婚姻的超越性、神圣性、永恒性与宗教性正可对治之。二、当代婚姻以男女平等为基础,以男女抽象的平等权利来否认在现实的社会历史条件下与不同的历史文化传统中男女实际上存在着差别这一事实,从而否认男女在婚姻关系中各有其礼、各有其义、各有其道、各有其正命与正位,即否认男女在

[1] 见《春秋公羊传》徐彦隐二年秋九月讥不亲迎疏。
[2] 见《春秋公羊传》隐二年秋九月解诂。

婚姻中的差别正是实现男女各自生命价值与行为意义的前提条件，而是将男女机械地一体拉平，使婚姻变为法律中抽象的男女权利，从而使婚姻平面化契约化而缺乏生命意义的深度与历史文化的高度。此虽美其名曰“男权”“女权”，实际上是将本身就不平等的事物用强力拉平因而是最大的不平等！试问，在婚姻中男女只有一个礼、一个义、一个道、一个命、一个位，男女各自的价值又何在？男女在婚姻中没有各自的意义与价值，此平等的婚姻观又有何“进步”可言！故当代男女平等的婚姻观既不平等也不进步，是以平等为幌子冒天下之大不韪，削平天道之乾坤阴阳使男不成男，女不成女，从而使男女不能各正其性命各成其正位。对此，儒教“男女有别”的婚义观能使夫妇各遵其礼、各行其义、各得其道、各正性命、各成正位故可对治之。三、当代婚姻，遵循个人道德与政治统治相分离的原则，以个人道德为私德，以政治道德为公德，公私二德截然二分，私德不能进入政治领域指导政治，更不能作为政治统治的基础。故依现代婚姻，夫妇之道属私德，纯粹是个人道德，不能进入政治，更遑论为其基础！然观当今社会与政治，其无良好之统治秩序固然缘由多端，然夫妇之道不正引起政治秩序混乱亦不在少数。政治并非单纯运用权力的领域，其运用权力关涉到许多社会因素，其中最大的因素之一就是婚姻因素。婚姻因素决定着统治者的道德素质、宗教信仰、伦理责任与社会教化。若夫妇之道不正，夫妇结合缺乏婚姻应有的道德素质、宗教信仰、伦理责任与社会教化作用，很难想像在其治下会有良好的统治秩

序。当今统治者多不承认夫妇之道在政治中的基础作用，即不承认夫妇之道是为政之本之始，更将夫妇之道排斥在政治之外，其带来现代社会与政治之不正与混乱可想而知矣！对此，儒教"正夫妇之始"的政教观强调婚姻是人类社会与家国天下一切良好统治秩序的基础正可对治之。

（四）儒教的群己观——尽其在我的人伦观与互为义务的名分观

儒教的群己观，就己对群的关系而言，即个人对社会的关系而言，强调"尽其在我"的人伦观。所谓"尽其在我"，是指在人伦关系中只要求己（我、个人）应对群（他人、社会）尽义务履责任，而不要求群（他人、社会）对己（我、个人）尽义务履责任，用孔子的话来说就是"躬自厚而薄责于人"。[1]儒教"尽其在我"的人伦观主要体现在儒教所推崇的德目中，即体现在仁、义、礼、智、信、忠、恕、宽、敏、惠等德目中，下面谨依仁、义、忠、恕、信五德目来简述儒教"尽其在我"的人伦观。

先言仁。《论语》载：

"樊迟问仁。子曰：'爱人。'"[2]

"子曰：'夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。'"[3]

---

[1] 《论语·卫灵公》。

[2] 《论语·颜渊》。

[3] 《论语·雍也》。

"子曰：'仁远乎哉。我欲仁，斯仁至矣。'"[1] 又曰："求仁而得仁。"[2]

"子曰：'为仁由己，而由人乎哉？'"[3]

孟子曰：

"仁者如射，射者正己而后发，发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。"[4]

"万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。"[5]

次言义。《论语》载：

"子曰：'见义不为，无勇也。'"[6]

"子曰：'闻义不能徙，是吾忧也。'"[7]

"子曰：'质直而好义。'"[8]

"子曰：'见利思义。'"又曰："'见得思义。'"[9]

孟子曰：

"自弃者，不可与有为也。吾身不能居仁由义，谓之自弃也。"[10]

"仁义礼智根于心。"[11]

---

[1] 《论语·述而》。
[2] 《论语·述而》。
[3] 《论语·颜渊》。
[4] 《孟子·公孙丑上》。
[5] 《孟子·尽心上》。
[6] 《论语·为政》。
[7] 《论语·述而》。
[8] 《论语·颜渊》。
[9] 分别见《论语·宪问》《论语·述而》。
[10] 《孟子·离娄》。
[11] 《孟子·尽心上》。

"羞恶之心，义也。仁义礼智非外铄我也，我固有之也。求则得之，舍则失之。"[1]

按：孔子解"仁"为爱人，为己立立人己达达人近取譬，为欲仁仁至、求仁得仁，为仁由己；孟子解"仁"为反求诸己，为万物备于我反身而诚，此即求仁"尽其在我"之义。又孔子解"义"为见义勇为，为闻义能徙，为好义思义；孟子解"义"为吾身能居仁由义，为根于心我固有之求则得之，此即求义"尽其在我"之义。言求仁义须"尽其在我"最精详者，当属董子。

董子曰：

"《春秋》之所治，人与我也。所以治人与我者，仁与义也。以仁安人，以义正我。众人不察，乃仅以仁自裕，而以义设人。诡其处而逆其理，鲜不乱矣。是故《春秋》为仁义法：仁之法，在爱人不在爱我；义之法，在正我不在正人。我不自正虽能正人，弗以为义；人不被其爱虽厚自爱，不予为仁。"[2]

至于忠、恕、信等德目，求之亦须"尽其在我"。如《礼记》解忠为"施诸己不愿亦勿施于人"[3]，朱熹注曰"尽己之谓忠"；《论语》解恕为"己所不欲，勿施于人"[4]，朱熹注曰"推己之谓恕"；孟子曰"可欲之谓善，有诸己之谓信"[5]，均是以"尽其在我"解忠、恕、信等儒家德目。

以上"尽其在我"的人伦观是从己对群、我对人的角

[1] 《孟子·告子》。
[2] 《春秋繁露·仁义法》。
[3] 《礼记·中庸》。
[4] 《论语·卫灵公》。
[5] 《孟子·尽心下》。

度强调己我对人群必须尽道德义务，此外，儒教还从人与人的角度强调“互为义务”的名分观。孔子曰：

“君君、臣臣、父父、子子。”[1]

《易》曰：

“父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇。”[2]

按：君君，君要像君，即君必须尽到君的义务始能具有君的名分，才能称做君；臣臣，臣要像臣，即臣必须尽到臣的义务始能具有臣的名分，才能称做臣。若君臣没有尽到各自的义务就不具有君臣的名分，就叫“君不君”，“臣不臣”，即不能称做“君”和“臣”。其余父子、兄弟、夫妇、朋友皆准此类推。由此可见，人伦之中各自的名分是以义务为前提的。因义务是相对的，名分落到具体的人伦关系中就形成了儒教的“五伦说”与“十义说”。

所谓“五伦”，是指君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友五对人伦关系，对每一对人伦关系，义务都是相互的，如“君臣”一伦，孔子曰：“君使臣以礼，臣事君以忠”，[3]即以“使臣以礼”为君之义务，以“事君以忠”为臣之义务。如此，则君始可称君，臣始可称臣，即君臣才副其名分。又孟子曰：“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”[4]，其中之亲、义、别、序、信均是每一伦中相互应有的。所谓“十义”，是《礼记》提出的十项“人义”，即对“五伦”相互义务的具体规定。《礼记》曰：“何谓人义？父

[1] 《论语·颜渊》。
[2] 《易·家人卦彖辞》。
[3] 《论语·八佾》。
[4] 《孟子·滕文公上》。

慈子孝、兄良弟悌、夫义妇听、长惠幼顺、君仁臣忠。"[1]此十项"人义",是对父子、兄弟、夫妇、长幼、君臣十种人规定的应尽义务，此义务于每一伦是相互的，是每一种人应具的名分(名分亦曰大义)。若不尽其义务,是不具其名分;不具其名分,是人不为其人,即父不父、子不子、兄不兄、弟不弟、夫不夫、妇不妇、长不长、幼不幼、君不君、臣不臣矣!由此可见,儒教认为人与人之间的义务是相互的，不存在无义务的人，每一个人都应在其伦常中尽到其名分所规定的义务,做一个符合其名分的人。

以上已言儒教"尽其在我"的人伦观与"互为义务"的名分观，由此可知，儒教在解决群己人我关系与人与人之间的关系时均不提倡权利思想，即不要求他人施仁于我，行义于我，亦不要求社会中人与人之间的权利相抗衡、相制约、相卫护,而是要求我对人、己对群尽到仁、义、忠、信等义务,要求社会中每一人伦关系内的人都互相尽到自己名分所规定的义务，故儒教的群己观可以说是一种"义务本位的群己观",此群己观与当代"群己权界"的权利群己观相比有很大不同，其不同在于儒教的群己观旨在从根本上解决群己人我与人与人之间的矛盾冲突。试想,若社会中人人皆能以仁爱人,以义正我,皆能根据自己在社会中的角色确立自己的名分，并能依自己的名分尽到自己在各种人伦关系中的义务，整个社会即成一义务为主的社会，权利在此社会中有何作用?在治理社会问题上只能是义务为主权利为辅，义务为本

[1] 《礼记·礼运》。

权利为末，而不能如今日以权利为主为本来治理社会，规范人伦。权利始终是以计较争夺为己谋利为事，正如董子所言是“以仁自裕，以义设人”为事，当代流行的权利观如此“诡其处而逆其理”，其欲世之治难矣！当代权利至上的群己观已给社会带来了无数的纷争动荡，人类欲求和谐之社会不再可得，当代权利泛滥、极端发展带来的弊端已众目共睹，对此，儒教强调义务为主为本的群己观正可对治之。

（五）儒教的教化观——六艺之教的王化观与人格之教的德化观

依儒教，文化即是教化。《易》曰：“观乎人文，以化成天下。”[1]所谓人文，在中国是指古圣王所创造的文化成果，即儒教所保存阐发的《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六艺。此六艺统摄诸子四部，是中国一切学术之源，代表了人类人文学科的所有部门，即代表了文学、艺术、音乐、道德、宗教、哲学、政治、法律、经济、历史、礼俗等部门。古圣王以此六艺治天下，即是此人文来化成天下，亦即以六艺来教化天下。故在儒教，言文化即是言以六艺教化天下也（人文即六艺）。

儒教以六艺教化天下，每一艺有不同的教法，故形成所谓“六艺之教”。六艺是古圣王以人文来教化天下，故六艺之教化亦称“王化”。六艺之教在形式上具体表现为儒

[1] 《易·贲卦彖辞》。

教的六部经典，故六艺之教亦相应表现为“诗教”、“书教”、“礼教”、“乐教”、“易教”、“春秋教”。儒教以六艺来进行教化，是以六艺中所蕴含的精神来进行教化，以达到人变化气质、慕义好德、群体和谐、风俗美善的社会效果，即达到“王化”理想社会。关于六艺之教所蕴含的精神，孔子曰：

“《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以神化。”[1]

董子曰：

“《诗》道志，故长于质；《礼》制节，故长于文；《乐》咏德，故长于风；《书》著功，故长于事；《易》本天地，故长于数；《春秋》正是非，故长于治人。”[2]

班固曰：

“《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，故无训也；《书》以广听，智之术也；《春秋》以断事，信之符也。五者，盖五常之道，而《易》为之原。”[3]

按：班氏以仁、义、礼、智、信五常之道概括六艺精神（《易》除外），颇得六艺体要。

文中子曰：

“《书》也，帝王之制备矣，故索焉而皆获；《诗》也，兴衰之由显，故究焉而皆得；《春秋》也，邪正之迹明，故考焉而皆当。”[4]

---

[1] 《史记·滑稽列传》。
[2] 《春秋繁露·玉杯》。
[3] 《汉书·艺文志》。
[4] 《中说·王道》。

又曰：

"《书》以辩事，《诗》以正性，《礼》以制行，《乐》以和德，《春秋》元经以举往，《易》以知来，先王之蕴尽矣。"[1]

正因为六艺之教以其仁、义、礼、智、信、和、节、文、德、志、数、正是非之精神教化天下，即以此精神辩事、正性、制行、和德、明邪正、究兴衰、索王制而治人，故六艺之教能带来"王化"的结果，即带来"王道教化"的结果。此结果即如孔子言：

"入其国，其教可知也：其为人也，温柔、敦厚，《诗》教也。疏通、知远，《书》教也。广博、易良，《乐》教也。洁静、精微，《易》教也。恭俭、庄敬，《礼》教也。属辞、比事，《春秋》教也。"[2]

又因《乐》是"成"的表现，"王化"最终在《乐》中体现出来。文中子曰：

"夫《乐》，象成者也，象成莫大于形而流于声，王化始终所可见也。"[3]

由于六艺之教蕴含着博大、深厚、纯正的人文精神，能带来"王化"的社会效果，儒教对六艺教化可谓推崇备至，谨引几例如下：

孔子曰：

"不学《诗》，无以言；不学《礼》，无以立。"[4]

"《诗》三百，一言以蔽之，曰：思无邪。"[5]

---

[1] 《中说·魏相》。
[2] 《礼记·经解》
[3] 《中说·王道》
[4] 《论语·季氏》。
[5] 《论语·为政》

"兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》。"[1]

荀子曰：

"百王之道一是矣，故《诗》《书》《礼》《乐》之归是矣。"[2]

《乐记》曰：

"《乐》也者，圣人之所乐也。而可以善民心，其感人深，其移风易俗，故先王著其教焉。"[3]

《礼记》曰：

"《礼》之教化也微，其止邪也于未形，使人日徙善远罪而不自知也，是以先王隆之也。"[4]

《易传》曰：

"《易》，其至矣乎！夫《易》圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇法天，卑法地，天地设位而《易》行乎其中矣。成性存存，道义之门。"[5]

董子曰：

"仲尼之作《春秋》也，上探天端，正王公之位、万民之所欲；下明得失，起贤才以待后圣。故有国家者不可以不学《春秋》，不学《春秋》，则无以见前后旁侧之危，则不知国之大柄。苟能述《春秋》之法，致行其道，岂徒除祸哉，乃尧舜之德也，将以变化习俗而成王化也。"[6]

上已述儒教六艺之教的王化观，下当述儒教人格之

---

[1] 《论语·泰伯》
[2] 《荀子·儒效》。
[3] 《礼记·乐记》。
[4] 《礼记·经解》。
[5] 《易·系辞传上》
[6] 《春秋繁露·俞序》。

教的德化观。依儒教，除以六艺（一切人类优秀纯正文化）教化天下以收王化之效外，还非常重视统治者（执政者）个人道德品行与人格风范在治理天下时的教化作用，认为居上位之统治者只有注重自己的道德修养，以自己的人格风范熏陶天下，而不是以赤裸裸的政治法律力量强行管制天下，才能实现一个“德化”的社会，真正达到天下大治。儒教在这方面的言论很多，谨举数例为证。

孔子曰：

“上好礼则民莫敢不敬，上好义则民莫敢不服，上好信则民莫敢不用情。”[1]

“君子修己以安人，修己以安百姓。上好礼，则民易使也。”[2]

孟子曰：

“君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正，一正君而国定矣。”[3]

“上有好者，下必有甚焉者矣。”[4]又曰：“唯仁者宜在高位，不仁而在高位，是播其恶于众也。”[5]又曰：“君子之守，修其身而天下平。”[6]

荀子曰：

“君者，仪也。仪正则影正。君者，盘也，盘圆而水

[1]《论语·子路》。
[2]《论语·宪问》
[3]《孟子·离娄上》
[4]《孟子·滕文公上》。
[5]《孟子·离娄上》。
[6]《孟子·尽心下》

圆。君者，盂也，盂方而水方。君者，民之原也，原清则流清，原浊则流浊。"[1]

"上好义则民暗饰矣，上好富则民死利矣。"[2]又曰："有良法而乱者，有之矣；有君子而乱者，自古及今未尝闻也。《传》曰：'治生乎君子，乱生乎小人'，此之谓也。"[3]

董子曰：

"夫上之化下，下之从上，犹泥之在钧，唯甄者之所为；犹金之在镕，唯冶者之所铸。"[4]

《礼记》曰：

"政者，正也，君为正，则百姓从政矣。君之所为，百姓之所从也。君所不为，百姓何从？"[5]

"尧舜帅天下以仁而民从之，桀纣帅天下以暴而民从之。"[6]又曰："一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让；一人贪戾，一国作乱；其机如此。此之谓一言偾事，一人定国。"[7]

由上所引可知治国者道德品行与人格风范在教化民众实现"德化"社会上具有非常重要的作用，故儒教两千多年来对此津津乐道，讲论不息，奉为治世法宝，王道圭臬。

以上简述了六艺之教的王化观与人格之教的德化

---

[1] 《荀子・君道》。
[2] 《荀子・大略》。
[3] 《荀子・王制》。
[4] 《汉书・董仲舒传》。
[5] 《礼记・哀公问》。
[6] 《礼记・大学》。
[7] 《礼记・大学》。

观，即儒教的教化观。由此可见，儒教是强调人类优秀文化与个人道德人格在治国治世上潜移默化的熏陶转化作用，即强调必须以人文化成天下，必须任教不任法、任德不任力，而不主张在治国治世上只依靠政治权威与法律力量来管制国家社会。当今世界，所依靠治国治世者已不是教化，而是赤裸裸的政治权威与法律力量，具体表现为警察权力的扩张与法治至上的威慑，整个社会仅在恫吓畏惧中存有其秩序，而无以人文人格德化治国之向上一机。然政治权威与法律力量凭借暴力有时而穷，建立在此基础上的秩序不能从人心上解决问题非常脆弱，一旦政治权威衰落，人们逃避法律，而欲从根本上求世之治难矣！故儒教的教化观欲施行虽甚艰难，但其能从根本上治国治世，是当今治国治世者所应求之第一义谛，正可对治当今以权力法律治国治世所致之弊病也。又，本章所述者为儒教，所谓儒教，正是在教化上言之，即因其倡教化所以为儒教也。依此义，儒教非西方意义上之宗教，而是人文教、人格教、王化教、德化教，总其名曰王道教，此与他教之区别又不可不察也。关于儒教之教化观，董子有一段很精彩的论述，谨录于下，以结束本节。董子曰：

“天地之数，不能独以寒暑成岁，必有春、夏、秋、冬。圣人之道，不能独以威势成政，必有教化。故曰：先之以博爱，教之以仁也。难得者，君子不贵，教之以义也。唯天子必有尊也，教以孝也；必有先也，教以弟也。此威势之不足独恃，而教化之功不大乎！《传》曰‘天生之，地载之，圣人教之’。君者，民之心也；民者，君之体也。心之所

好，体必安之；君之所好，民必从之。故君民者，贵孝弟而好礼义，重仁廉而轻财利。躬亲职此于上，而万民听生善于下矣。故曰：'先王见教之可以化民也'，此之谓也。"[1]

（六）儒教的历史观——自作天命的未济观、世乱文治的三世观与文质再复的变易观

1. 自作天命的未济观表明人类历史非由外在命运预定，而由人类依天德自由创造

儒教没有历史必然性的思想，没有历史命定论的思想，亦没有人格神（上帝、真主、基督、弥勒、明王等）救世的思想，儒教认为人类的历史由人类自己自由创造，因为儒教认为人类历史中并无理性力量、宿命力量与神格力量主宰，历史是一无穷变化的过程，充满着各种变化的可能性。历史如何发展，全由人的意志行为决定，即人可以创造出幸福美善的历史，亦可以造作出痛苦邪恶的历史。此一思想，儒教在《易经》最后一卦"未济"卦的卦义中表达出来。

"未济"为《易》六十四卦最后一卦，由下坎（☵）上离（☲）组成，卦形为"䷿"，其名为"未济"是象征"事未成"，即象征人类历史仍处在变化过程中，没有完成，即没有一个终结，将永远变化下去。《易传》解"未济"时所说"物

[1] 《春秋繁露·为人者天》

不可穷"[1]正是此义。正因为人类历史"未成"、"不穷"，故孔子在"赞《易》"时于此卦寓以深意，即人类的意志行为决定着历史变化的可能。若人类能于历史变化中明辨物性，审慎进取（"慎辨物居方"），则人类历史"亨通可济"，即可朝完美方向发展；若人类于历史变化中迷失自性，不辨物性，狂妄造作，则人类历史必如"小狐濡尾"、"征凶位不当"，即朝"危咎"方向发展。由此可见，儒教认为人类"未济"历史的命运完全掌握在人的手中，人创造历史的自由决定人对历史的变化发展具有不可推卸的责任，此责任从正面讲即是人负有创造历史的使命，儒教"自作天命"的历史观正由此提出。也就是说，正因为历史"未济"，人方可"自作天命"，创造历史。

"自作天命"的观念源自《尚书》。《尚书》曰："唯克天德，自作元命。"[2]元者，始也，大也，善也，天赋予人之命为始为大为善，故元命即天命。文中子在论其《续书》时，自信其续《书》是"自作天命"。文中子曰："《续书》之有命邃矣。道甚大，物不废，高逝独往，自作天命。"阮逸注曰："邃者，言天命之耳。天下悬于己，故曰'自作天命'。"[3]

按：天下悬于己，创造历史之使命悬于己也，亦即自己承担创造历史之天命也。《春秋》言"人元在天前"，言"以元正天，变一为元"，即是认为历史本身并无意义，必须由人赋予历史以意义。人通过其人文活动赋予历史以意义，即是人自觉地创造历史。"天命"本身不会创造历

[1] 《易·序卦传》。
[2] 《尚书·吕刑》。
[3] 《中说·问易》。

史，"天命"必须通过人的实践活动才能创造历史，正是在此意义上，人可以"自作天命"，即人可以自己确立天命、改变天命、实践天命，人有创造改变历史的自由。然而，儒教虽肯定人有创造改变历史的自由，但此自由绝非无限制的自由，人创造改变历史的自由必须受到"天德"的限制，即必须按照《尚书》所谓"克(效)天德"的要求创造改变的历史才是"天之所命"的历史，如此创造历史才称得上"自作天命"，而"天命"才称得上"元命"，即善命。否则，人按自己私欲创造历史，只能是造作妄为，不可称做"自作天命"也。

2. 世乱文治的三世观表明人类历史并非必然进化必然退化，而是在其历史信仰中有其希望

《春秋》假鲁242年的历史代表一部人类史，用"托"的"书法"表达了历史演变的"三世观"，表明人类在历史中有其希望。《春秋》将鲁公十二世的历史依孔子诞生为基点，按史实划分为孔子所传闻世、孔子所闻世与孔子所见世，并依"托事明义"的"书法"托孔子所传闻世为据乱世，托孔子所闻世为升平世，托孔子所见世为太平世，此即据乱、升平、太平三世之由来。

在此"三世"中，儒教自然倾心于太平世，以太平世(亦即《礼记·礼运》所说的大同世)为自己追求的最终目标，或者说最终希望。因太平世王道大明，王化普被，天下归仁，万国崇义，天下一家，中国一人，人人讲信修睦，有士君子之行。正如康有为所言："乱世者，文教未明也；升平者，渐有文教；太平者，大同之世，远近大小如

一，文教全备也。"[1]

儒教虽然追求"三世说"中太平大同的希望，但儒教非常清楚，三世的演变并非一理性的逻辑发展过程，即三世并非必然朝太平世进化，亦并非必然朝据乱世退化，三世演变的关系是一非理性的吊诡关系，太平大同的希望只能靠信仰去把握。《春秋》用"文"的"书法"表达了这种超越理性的局限用信仰去把握历史希望的观法。《春秋》的历史观中有几条非常有名的条例书法：

"世愈乱，《春秋》之文愈治。"

"鲁愈衰，《春秋》之化愈广。"

"所见世实不太平而文致太平。"

按：依《春秋》之史实，鲁之十二世一世不如一世，至鲁哀公时（即孔子所见世时）鲁衰乱愈甚，实是据乱之世，然《春秋》于此据乱之世则书鲁无鄙疆，诸侯之伐哀者皆言伐我，又远夷之君，内而不外，即是言此世已是太平之世，王化普被，及于天下，鲁已无西鄙北鄙之疆界，人类已进入天下一家中国一人之大同世界，故远处夷狄已同化于中国，人类种族已平等而无文明落后之差别。在此，显然是一吊诡：《春秋》之史实是据乱，而《春秋》之书法则是太平。《春秋》以其"文"的书法超越了理性的逻辑与历史的现实，表达了一种建立在历史信仰上的希望。此"文"的书法所表征者即是，"依儒教《春秋》之历史信仰应当如此"，即鲁之世虽衰乱，依儒教《春秋》历史信仰应当广被王化而治；孔子

[1] 康有为《春秋董氏学》。

所见世虽不太平，依儒教《春秋》历史信仰可“文致太平”（应当太平）。因儒教早就明察理性在把握历史希望上的局限，故儒教中无历史必然进步或必然退步的观点，使儒教既区别于天真的进步论者又区别于悲观的退步论者。又因儒教的历史希望是打破理性建立在信仰与信心上的希望，因而是真正的历史希望，永远不会被理性所否定所驳倒，反而永远是驳正理性狂妄乖谬的力量。

3. 文质再复的变易观表明人类历史并非循环重复亦非直线发展，而是在“文”“质”两种要素中交替演变

儒教无历史发展之循环观，亦无历史发展之线性观，而是认为历史在“文”与“质”两种要素中交替演变，靡有穷期。在儒教看来，人类文明史不外由两种要素构成，即由“文”“质”两种要素构成：“文”，是指人类文明的外在表现形式；“质”，是指人类文明的内在精神实质。如周代的礼乐典章制度是周代文明的外在表现形式，即“周文”，而此礼乐典章制度中所蕴含的“尊”、“敬”、“仁”等要素则是其精神实质，即《礼记》所谓“礼之质”。在人类文明的演变过程中，这两种要素交互成为每一文明的主导因素，人类历史就在此两种要素作主导的形态中交替演变，主导因素的性质决定了每一文明的特质，此即所谓“文质再复”。正因为人类文明史具有“文质再复”的性质，故统治者必须按照其所处历史时代的文明特征来进行统治。孔子曰：

“虞夏之质，殷周之文，至矣。虞夏之文不胜其质，殷

周之质不胜其文。"[1]

董子曰：

"王者之制，一商一夏，一质一文。商质者主天，夏文者主地。"[2]又曰："《春秋》之救文以质。"[3]

刘向曰：

"商者，常也，常者质，质主天。夏者，大也，大者文也，文主地。故王者一商一夏，再而复者也。"[4]

《大戴礼记》注曰：

"质以天德，文以地德，殷据天而王，周据地而王。"[5]

《白虎通》曰：

"天质地文。质者据质，文者据文。周反统天正何也？质文再而复，正朔三而改。"[6]又曰："王者必一质一文者何？所以承天地，顺阴阳。阳之道极，则阴道受；阴之道极，则阳道受，明二阴二阳不能相继也。质法天，文法地而已。故天为质，地受而化之，养而成之，故为文。《尚书大传》曰'王者一质一文，据天地之道'。"[7]

刘逢禄曰：

"文质相复，犹寒暑也。殷革夏，救文以质，其敝也野。周革殷，救野以文，其敝也史。殷周之始，皆文质彬彬

[1] 《礼记·表记》。
[2] 《春秋繁露·三代改制质文》。
[3] 《春秋繁露·王道》。
[4] 《说苑·修文》。
[5] 《大戴礼记》注引《含文嘉》文。
[6] 《白虎通德论·三正》。
[7] 《白虎通德论·三正》。

者也。《春秋》救周之敝，当复返殷之质，而驯致乎君子之道。"[1]

康有为曰：

"天下之道，文质尽之。然人智日开，日趋于文。三代之前，据乱而作，质也。《春秋》改制，文也。但文之中有质，质之中有文，其道递嬗耳。汉文而晋质，唐文而宋质，明文而国朝质。后有万年，可以孔子此道推之。"[2]

按：由上所引可知，人类历史是在"文""质"两要素中交替演变，即夏文商质周文《春秋》质（周文疲敝《春秋》当新王代周而王故质），人类历史就在此一文一质中表现其文明形态，即人类文明或者是"文的形态"，或者是"质的形态"。然"文"与"质"并非截然二分，而是文中有质，质中有文。又，某一文明形态，相对于前形态是"文"，而相对于后一形态则是"质"，如殷商文明相对于夏是"文"，相对于周则是"质"。正因"文""质"具有这种相互渗透性与辩证性，故"文质再复"的变易观，就不是历史循环论，又因"文质再复"必"复"，故"文质再复"的变易观亦不是历史直线论。复次，"文质再复"变易观的理据是天地阴阳：天生地成，故"质"是文明的创造源泉与再生动力，"文"则是文明的表现形式与外在成果；阴阳之道极必返，故"文"极必"质"、"质"极必"文"。然人类文明并非以"文""质"两极为佳，因"文"之敝"史"，"质"之敝"野"，应走中庸之道文质彬彬才是最佳的文明形

[1] 《论语述何》。

[2] 《春秋董氏学》。

态，如殷周之初然。至于《春秋》之救文以质，乃欲救衰周之文敝而拨乱世返之正，其救治之法矫枉过正，以周文疲敝已至极，不过正不能救也。然此乃救世之权法，而非治世之常道也。

以上已言儒教的历史观，即自作天命的未济观、世乱文治的三世观与文质再复的变易观，此三观正可对治当今流行的各种历史观。首先，当今建立在辩证理性上的历史观认为人类历史是理性辩证发展的必然结果，历史中有其不可改变的客观规律，人只是历史理性（必然规律）的被动接受者，人不能自由地创造历史。这是典型的历史决定论，即历史由逻各斯、世界理性、必然规律所决定。正因其是历史决定论，亦是历史宿命论，即历史由人之外的客观力量所预定，人不能自由地改变自己的命运。此种历史观最大的弊病是把历史中的恶当作客观规律来接受，甚至来颂扬，不承认人能依善来创造历史。儒教自作天命的未济观标明人类历史非由外在命运预定，人可依天德自由创造历史，故可对治此种建立在辩证理性（历史必然性）上的历史观。复次，当今建立在逻辑理性上的历史观认为历史必然进化，历史越往后人类越幸福，此是启蒙运动所鼓吹的历史进化观，虽然天真幼稚，在当今世界仍有很大市场，仍然使人迷信历史正在向美好的将来进化。此种历史观看不到理性的吊诡与逻辑的局限，把人类的希望建立在理性与逻辑的基础上，从而使其所追求的希望是一种经不起历史考验的伪希望，最后又翻然醒悟走到理性的反面，认为历史必然退化，如存在主义，看不到人类光明的前途，心中一片黑暗，对历

史悲观失望，使人处在一种末日无救的极度痛苦中。对此，儒教世乱文治的三世观打破理性的铁笼，超越逻辑的局限，认为历史并非必然进化亦非必然退化，而是在历史信仰中坚信人类历史有其希望，故可对治此种启蒙运动所鼓吹的历史进化观。复次，当今建立在启蒙思想上的历史观认为历史直线向上发展，故人类不断进步，历史日益文明，而看不到文明发展到一定程度会出现"文敝"，即会走向衰老疲敝而丧失其活生生的创造力量与再生能力。当今人类所面临的最大问题是"西文疲敝"，即"西文"发展到了极端，丧失了创造力量与再生能力，须"救之以质"，即须回到其创造原点与精神实质上来重建文明。然建立在启蒙思想上的直线发展观看不到人类历史是在"一文一质"中交替演变，而是在"西方疲敝"的情况下仍对"文"抱着无限的乐观，企图通过所谓"再启蒙"即"再文"来解决"西文疲敝"的问题，看不到人类文明史出现"文敝"时必须回到"质"来解决问题。此种"再启蒙"的历史观仍然相信历史的直线发展，弃绝了西方文明回到其创造原点来寻求其再生能力的可能，对此，儒教文质再复的变易观标明人类历史非直线发展，而是在"文""质"两种要素中交替演变，故可对治此种建立在启蒙思想上不断追求"文"（启蒙）的线性历史观。

第 3 章

政治儒学与现代民主政治

第一节　超越西方民主回归儒家本源

吾友邓小军先生穷六年的时间与精力，作《儒家思想与民主思想的逻辑结合》一书，以解决儒家思想与民主思想能否结合的问题，进而解决中国文化与现代化在根本上能否结合的问题。该书三十余万字，文献丰富、条理清晰、观点鲜明，首论何为西方近代民主思想的逻辑核心，次论何为中国儒家思想的逻辑核心，最后得出结论：儒家思想在本质上，即在内在理路与核心逻辑上与民主思想具一致性，故儒家思想与民主思想可以而且应当合乎逻辑地结合。该书是“五四”以来大陆学术界第一部专论与详论儒家思想与民主思想可以逻辑结合的著作，亦是近年来中国学术界在中西文化比较研究上罕见

的一部力作。中国自“五四”以来在政治上一直盛行着反对儒家的思潮，认为儒家思想是帝制时代的产物，在本质上与民主思想格格不人，是阻碍中国政治走向现代的绊脚石，故中国政治欲走向现代必埋葬儒家思想不可。此种激烈反传统的思想在今天虽遭到了不少学者的批评，但仍深入人心，许多知识分子和青年学生都视儒家反民主为当然。故小军此书出，有力驳正此论，以其无穷之悲愿为儒家思想正名，欲了却儒学现代发展之大事因缘，其拨乱反正之功岂小补哉！

然而，读罢小军之书，细细寻绎，觉得儒家思想与民主思想关联甚大，其中许多问题须慎重考虑，从容商讨，未可遽下论断，故书中仍有许多问题可再作商量。因读小军书触发出许多感想，在此谨将感想写出，以作一广义之评论，亦是对儒家思想与民主的关系另作一番检讨。

（一）天道与自然法

《儒家思想与民主思想的逻辑结合》（以下简称《儒》书）首先论述了西方近代民主思想的核心——自然法思想，然后又论述了儒家的天道思想，最后得出结论：儒家所说的天道与西方民主思想所说的自然法具有内在的、系统的、本质的一致性，此一致性正是儒家思想与民主思想逻辑结合的基础。《儒》书言：

> 儒家的天道思想，与西方的自然法思想，一致

> 地以天道、自然法为宇宙自然的形上本体，一致地以天道、自然法为道德性的终极存在，一致地以天道、自然法为天赋人性的终极来源与终级依据。职是之故，儒家思想的天道与西方思想的自然性，乃具有本质上的一致性。[1]

又言：

> 儒家思想的终极依据天道，与民主思想的终极依据自然法，在终极性、道德性的本质意义上，是一致的。儒家思想由天道、民主思想由自然法所推出的作为其政治思想直接依据、直接前提的天赋人性本善、天赋人性人人平等，则完全一致。[2]

《儒》书将天道与自然法完全等同起来，值得商榷，因为天道与自然法产生于不同的文化体系，只是表面或某些方面相似，而本质和内容则有很大不同。如果简单地将二者等同起来，不仅会混淆二者的区别，还会误解儒家的义理系统，使问题更加复杂而不易解决。故欲正确理解天道与自然法，当首先了解二者的区别。

凡治西方政治思想史者皆知，自然法（Natural Law）一词最早产生于希腊的自然哲学流派，该流派认为自然界中存在着普遍的理性实体，如泰力士所说的“万物始

---

[1] 邓小军《儒家思想与民主思想的逻辑结合》，四川人民出版社，1995年8月，第397页。（以下简称《儒》书）

[2] 见《儒》书，第418页。

基”，阿那克西曼德所说的“无限者”，赫拉克利特所说的“逻各斯”和“一”即是。自然哲学的最大特色是通过人类理性来把握宇宙的客观法则，从而赋予宇宙以理性的特征。在自然哲学家眼中，宇宙是一理性的宇宙，理性是宇宙的本质。后苏格拉底出，虽将自然宇宙之外在关怀拉入人类心中之道德追寻，但仍沿自然哲学之路以理性来解决道德问题，把道德看作概念与知识。后柏拉图亦沿此理性之路构造出其“理念论”。至斯多亚学派，更是发挥自然哲学之理性特色而充其极，特拈出赫氏“逻各斯”一词而形成其独特的自然法思想。在斯多亚学派看来，在世界万物中存在着一种“宇宙理性”，这种“宇宙理性”是一种普遍的自然法则，即自然法，这种自然法就是所谓的“逻各斯”。（“逻各斯”按希腊文原义有“理性”、“理念”、“概念”、“思想存有”、“深入实在界与物质的观念”等义，[1] 故有人将“逻各斯”直接意译为“理性”、“理念”。）虽然斯多亚学派非常关注道德问题，但仍步苏氏柏氏后尘，把道德问题看作一理性问题，只不过苏氏人心中普遍的善的概念变成了斯多亚派“宇宙理性”的善的自然法概念。其后两千年，不管自然法思想如何变化，如何错综复杂，其基本含义为“普遍的理性法则”则是诸家通义，故可以说自然法是西方思想重理性的产物，理性是自然法的根本特征。（据 Erik Wolf 研究，“natue”有十二个含义，“law”有十个含义，“natural law”将二者合起来

[1] 见《西洋哲学辞典》，第 242—243 页，（德）Brugger 编著，项退结编译，台湾国立编译馆先知出版社，1976 年 10 月。另见《哲学大辞典》，第 1465 页，冯契主编，上海辞书出版社，1992 年 10 月。

衍生了一百二十多个含义，可见，自然法是西方思想史上最复杂、最歧义的一个概念。)[1]尽管如此，自然法还是有一个共同的特征，即“一切自然法的出发点均是理性”。[2]

反观儒家的天道观，与自然法思想有很大不同，儒家所说的天道不能完全等同于西方思想中的自然法。这是因为以儒家思想为代表的中国文化首重“智的直觉”，而非重“普遍理性”，故儒家所说的天道是“性智的圆觉神悟”，而非“理性的普遍设定”。《儒》书以儒家的《易传》《中庸》来解释儒家的天道观，下面当仍依据此二书来说明儒家的天道并非西方的自然法。

先言《易传》。众所周知，《易传》是儒家专门解释《易经》之书，由《彖》、《象》、《文言》、《系辞》、《说卦》、《杂卦》、《序卦》等组成。《易经》所言是宇宙万物生成变化之理，故《易传》在解释宇宙万物的生成变化时，形成了自己独特的天道观。在《易传》看来，天道就是“易”，“易”生生不已，日新自强，化生万物。“易”虽有“太极”，但“太极”并非“普遍的理性法则”，而是一“圆而神”的活机藏，能活泼泼地开物成务生化万物，故《系辞·上》曰“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”。《易传》虽讲“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，但宇宙万物的生成变化并非依止于抽象的理

[1] 见 *Dictionary of the History of Ideas*，Phili P. Wiener 主编，第三册第 14 页，美国纽约 Charles Scrier's Sons 出版社，1973 年。

[2] 见 The Oxford Companion to Law 一书第 868 页 Natural Law 条目，David M · Walker 主编，(英)牛津出版社，1980 年。

性实体，如希腊哲学中的"始基""无限者""逻各斯"等，而是在阴阳变化二气交感中化生万物。故儒家天道观所说的本体非理性的逻辑设定，而是直觉所透悟出的宇宙实相。由此观之，儒家所说的天道不能用理性逻辑的方式来理解，只能用设卦观象的方式来演证，故儒家的天道不可能逻辑化为"普遍的理性法则"，即不可能如《儒》书所言与自然法在本质上具有一致性。正是在此意义上，笔者敢断言：天道非自然法。

为证明儒家所说的天道非自然法，特引《易传》经文数段如下，进一步申论。

> 大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。（《乾卦·彖辞》）

按：此处所说的"乾道"即是天道，万物资始（统系于）此天道变化生成。此天道廓然大公，不夺物性，使万物在变化生成中各得其性命之正，以成就其自身。正因万物在变化生成中各得其性命之正，故万物能并育而不相害，达到一种既各保自性又共存不碍的太和境界，因此，天道乃利贞（具有正面的生成意义与价值）。可见，天道（乾道）并非永恒不变的抽象理性法则，即并非是芝诺所说的具有普遍法则性质的"弥漫于一切事物中的正确理性"[1]，而是生化万物正其性命的创生之源。如果将天

[1] 见《儒》书，第2页。

道理解为"事物中的理性"或"抽象的普遍法则",天道就只是一"思想的存在",或"观念的逻辑存在",不再具有活泼泼廓然大公的创生作用,而变为一"静止的概念"。自然法是一理性的产物与抽象的原则,属于"思"的范畴,非如《儒》书所言具有创生义,故天道与自然法的区别如此之大于此可见。

> 易与天地准,故能弥纶天地之道。范围天地之化而不过,曲成万物而不遗,通乎昼夜之道而知,故神无方而易无体。易,无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故,非天下之至神,其孰能与于此。(《系辞·上》)

按:前已述,易即天道,天道的特征是"无方"、"无体"、"无思"、"无为",正因天道无自身之规定性,故天道能"至神"地"范围天地","曲成万物","感通天下"。在这里,天道"无"的特征正好与自然法相反,因为自然法的特征恰恰是"有"。《儒》书引马可·奥勒留论自然法的一段话正好说明了自然法的这一特征。"有一个由所有事物组成的宇宙,有一个遍及所有事物的神,有一个实体,一种法,一个对所有有理智的动物都是共同的理性"。[1]这段话表明:自然法是一个实体,而天道无体;自然法有方(法具规范性故有方),而天道无方;自然法有思(是理性之体现),而天道无思;自然法有为(由神赋予人而支

[1] 见《儒》书,第2页。

配人类），而天道无为。故天道不是自然法昭昭明矣。

> 一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。夫乾其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。（《系辞·上》）

按：天道是在乾坤、阴阳、翕辟、动静的两极交感变化中开物成务，成象成性，而非以一不变之理性概念来设定准则，规范万物，故天道非如自然法是一硬性的理性法则，而是一通几达变之生化大源。《易传》言易"为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适"即是此意。天道如此之变动不居，为道屡迁，上下无常，不为典要，唯变所适，岂可与硬性不变之自然法在内在本质上具有一致性乎！可见，《儒》书将天道与自然法作平面的机械比拟，其凿枘不相入如此。

以上已言《易传》所说的天道非自然法，而《中庸》所说的天道亦非自然法。《中庸》之言天道是落在率性与修道上来讲，故《中庸》多由人事上达天道。依《中庸》，天道是"中和"，是"诚"。中是天下大本，和是天下达道，只有达到"中和"，才能"天地位"、"万物育"。这种天道所体现的"中和"精神与自然法所体现的"偏至"精神迥然异趣，因为自然法是西方理性哲学的产物，而理性的最大特征则是"偏至"。（自然法从其产生之日起就是理性"偏至"

精神的产物，在思想上极尽对待分别之能事。早在希腊时代，nature 就与 convention 相对立，而 natural law 则与 conventional law 相对立，最后导致 justice 与 legal right 相对立、unwritten law 与 written law 相对立、某种人类永恒的价值与城邦暂时的价值相对立。[1]这种理性“偏至”的精神对西方自然法思想具有深远影响，成了西方自然法学家一脉相承的传统，这与儒家天道观所体现出的“中和”精神简直不可同日而语！）至于“诚”，《中庸》言“诚者，天之道也……诚者不勉而中，不思而得”。又言“诚者物之终始，不诚无物”。又言“至诚不息，不息则久，久则徵，徵则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚所以载物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。如此者，不见而章，不动而变，无为而成。天地之道，可一言而尽也：其为物不贰，则其生物不测”。《中庸》此处所说的天道是不勉、不思、不息、不见、不动、不贰、不测、无为之生物成物之诚，此“诚”是宇宙生化之实相，而非理性逻辑之规定，不夹丝毫思维概念之计度，故“诚”之天道非理性之自然法显而易见，此处勿须再详辨。

从以上《儒》书依据的儒家经典《易传》和《中庸》来看，儒家所说的天道与自然法具有很大的区别，《儒》书将二者简单地等同起来，进行平面机械的比拟，结果导致了对儒家天道的误解（误解为一理性的普遍法则），从而导致了对天道与自然法关系的误解，作出了错误的推断。

---

[1] 见 *Dictionary of the History of Ideas*，Philip P. Wiener 主编，第三册第 14 页，美国纽约 Charles Scribner's Sons 出版社，1973 年。

将儒家的天道误解为西方的自然法并非只见于《儒》书，亦见于他书，如美国汉学家金勇义在《中国与西方的法律观念》一书的第二章“中国传统的自然法概念”中就认为儒家所说的天道“可与西方自然法观念相提并论”，[1]张其昀在《中西法律思想论集》一书前言中亦认为“儒家崇尚自然法，相当于我国之天命、天道、天理”。[2]中外学人之所以产生如此误解，一是未能放弃理性计度以智的直觉透悟天道本源之故，一是以推理考量将两种不同的观念机械类比之故；另外还因为当今世界西方思想占主导地位，形成霸权式的话语系统，中外学人不自觉地以西方思想为标准来衡量要求中国思想之故。其实，天道就是天道，自然法就是自然法，各属不同的文化，各有不同的特质，各成不同的学问，各发不同的妙用，无必要也不可能将二者结合会通。《易传》言“乾道变化，各正性命”，《中庸》言“万物并育而不相害，道并行而不相悖”，在中西文化的比较研究上也应作如是观。

(二)道德心性与自然法

《儒》书的另一特征是把儒家所说的“道德心性”等同于西方哲学所说的“道德理性”，从而将儒家的“道德心性”等同于自然法。《儒》书首先标明西方民主思想的

[1] 见《中国与西方的法律观念》，第32页，(美)金勇义著，陈国平等译，邓正来校，辽宁人民出版社，1989年4月。

[2] 见《中西法律思想论集》，第12页，刁荣华主编，台湾汉林出版社，1984年1月。

核心逻辑是：

> 自然法赋予人类以人性（Nature），即道德理性，天赋人权来源于并同质于自然法。[1]

然后以儒家的人性思想与之类比：

> 天道赋予人类以人性即道德理性，天赋人性来源于并同质于天道。[2]

最后得出结论：儒家《中庸》所说的"天命之性"与《孟子》所说的"尽心知性知天"之性是天赋人性即道德理性，因而儒家所说的"性"即自然法。故《儒》书言：

> 儒家的人性来源于并同质于天道的思想，与西方的人性来源于并同质于自然法的思想，乃是一致的。[3]

又言：

> 自然法赋予人类以人性、人性同于自然法的思想，与中国的"天命之谓性"、"天人一也"、"道与性一也"，即天道赋予人类以人性、人性同于天道的思想一致。[4]

---

[1] 见《儒》书，第377页。
[2] 见《儒》书，第395页。
[3] 见《儒》书，第398页。
[4] 见《儒》书，第99页。

综上所引，《儒》书认为儒家所说的“性”即天赋人性，天赋人性即道德理性，此“性”来源于并同质于天道，而天道即自然法，故儒家所说的“性”即自然法（来源于并同质于自然法）。

在这里，关键的问题是儒家所说的“性”是否是西方哲学意义上的“道德理性”，若儒家所说的“性”是“道德理性”，那么儒家所说的“道德心性”就是自然法，因自然法正是“道德理性”的产物；若儒家所说的“性”非“道德理性”，那么儒家所说的“道德心性”就不是自然法，因自然法正是在道德上运用理性设立规范的产物。在我看来，儒家所说的“道德心性”非自然法，因为儒家所说的“性”非“道德理性”，即非运用理性在道德上所设立的普遍规范。

众所周知，儒家谈“性”是从超越理性的层面来谈，儒家所说的“性”无善恶无对待，是一绝对的生命本体，故儒家所说的“性善”乃超越理性之二元对待而不与恶对，是一受命于天之“至善”本源。儒家将此“性”说成是无善无恶之“心体”、“性体”、“本体”、“良知”即是标明此“性”之超越绝待义。正因此“性”乃天之所命而超越绝待，故此“性”即人之所以为人之内在形上依据。由此可见，《中庸》所谓的“天命之性”、孟子所说的“尽心知性知天”之“性”，程子所说的“天人道性合一”之“性”，乃不与恶对之生命本体，此生命本体即《大学》所说的“自诚明之性”，阳明所说的“心之体之性”，船山所说的“生之理之性”。此“性”乃人之德性生命之终极依据，而非自然生命中“生之谓性”之本然，故此“性”非西方哲学中 Nature 一词所能涵盖，因 Nature 一词无超越绝待之生命本体

义，而只是一"生之谓性"之范畴。是故，由 Nature 一词衍生的"道德理性"亦只是"理性"的一种形态，无超越绝待之生命本体义，其特征恰好是在善恶对待之二元思维中来推量确立普遍的理性法则。故西方自然法理论所说的"道德理性"仍属理性的范畴，而儒家所说的"道德心性"已超越了理性的范畴，二者不是一个层面的问题，不可硬性类比。由此可以得出结论：儒家所说的"道德心性"不是运用理性在道德上所设立的普遍规范，故儒家所说的"道德心性"非自然法。

（三）儒家道德与自然法

《儒》书在论证"天赋人性本善，天赋人性平等"时，引用了儒家的许多道德德目，如引《论语》"天生德于予"证明天赋人性是道德心，引"我欲仁斯仁至矣"证明道德心落实为仁心，引"人之生也直"证明天赋人性是正直心，引"为仁由己"证明人性是仁心自主，引《孟子》仁、义、礼、智内在之说证明天赋人性是同情心、正义心、尊敬心，引《周易·家人·彖辞》孔颖达《正义》"道均二仪"证明天赋人性是平等心。[1]在这里，仁、直、自主、义、礼、智、同情、正义、敬，都是儒家所推崇的道德，这些道德用西方伦理学的话来说是每个人必须遵循的道德规范或道德律，属于道德的范畴，与法律不同，不能相互混淆等同。但是，《儒》书将二者混淆起来，认为儒家所说的道德

[1] 见《儒》书，第 398—403 页。

相当于西方的自然法，二者具有同质的一致性。例如，《儒》书谓儒家所说的同情心、正直心、良知良能是“人道动原和判断善恶的价值尺度”，与格劳秀斯所言“自然法是正当的理性原则，它指示任何与我们理性和社会性相一致的行为就是道义上公正的行为，反之就是道义上罪恶的行为”含义相同。在这里，要搞清儒家所说的道德是不是自然法，必须首先搞清道德与自然法的区别。

道德与自然法确实有许多相似之处，很容易使人混淆，如道德与自然法都表现为某种规范，都具有人性的基础，都指向善，都具有某种约束力，但是，自然法毕竟是一种“法律”，在内容和形式上与道德有很大的不同。根据奥地利法哲学家 Alfred Verdross 在《自然法》一书中的研究，自然法与道德的不同主要体现在自然法具有三个道德不具有的特征。Alfred Verdross 写道：

> 所有的道德律都是由只提示义务的道德组成。因此，只有也能为他人的权利提供根据的社会规范才能称之为自然法。[1]
>
> 人们一般将“道德权利”归属于特定人的请求权，而这个请求权虽不具备实定法上的依据，但在实定法上却必须加以认可。这种道德权利的实体，显然就是自然法上的请求权。[2]
>
> 自然法不仅表示“自然的法律”，而且还表示自

[1] 见《自然法》，第1页，（奥地利）Alfred Verdross 著，黎晓译，扬磊校，收入《现代西方法理学法律史学译丛》第二集，西南政治学院，1987年8月。

[2] 同上书，第4页。

然的请求权。[1]

承认道德的目的具有普遍价值，也应该承认社会道德必须由法加以补充。……自然法应该补充社会道德的不足，因为社会道德规范的是个人与个人之间的行为，自然法规范的则是共同体的生活。由于道德规范只规定义务，而他人的权利是与这一义务相对的，因此，对道德和自然法中这种伦理范畴的秩序进行划分也是必不可少的。"权利"与道德上的义务是对立的，"权利"只能从法秩序中推出。所以，必须将自愿遵行的道德与承认共同体中他人权利的自然法区别开来。[2]

社会道德的各原则适应于个人，自然法的各原则适应于共同体成员。……每个人的人格首先应该得到承认，其次，先天本性上的生活领域应该得到尊重，这正是社会道德的要求。自然法站在这一要求上希求通过社会制裁来增强社会道德。由于人们进而还需要保护、援助和奖励，所以仅仅只通过社会道德的要求提供普遍援助的义务是远远不够的，因此自然法要求建立共同体组织，要求有一整套完备的、为维持共同体组织所必需的手段。[3]

从以上所引可见，自然法的第一个特征是具有权利

[1] 见《自然法》，第6页，(奥地利)Alfred Verdross 著，黎晓译，扬磊校，收入《现代西方法理学法律史学译丛》第二集，西南政治学院，1987年8月。

[2] 同上书，第85—86页。

[3] 同上书，第88-89页。

性，即自然法中的社会规范可以为他人的权利提供法律上的支持和依据。我们知道，所谓“权利”(Right)，是指通过法律规范授与某人好处或利益。在古希腊哲学和罗马法中，“权利”与“正义”(Justice)相同，都是指“将每个人应得之物给予每个人”(giving to each man his due)；要将每个人应得之物给予每个人，只有通过法律授予才能做到，故“权利”只能由法律推出并保障，即只有法律才能起到“禁止侵权”的作用。如果某种社会规范只提供义务而不提供权利，这种规范就只是道德而非法律。自然法的特质在提供权利规范，故自然法是法律而不是道德，尽管自然法提供的权利规范通常是以道德为基础的。自然法的第二个特征是具有请求性，即自然法拥有请求实定法认可与保障其规范内容得以实施的请求权。所谓请求权（Right of Petition)，是指为获得某项权益、授权和补偿向他人、政府、法院和立法部门提出要求予以保护的权利。请求权往往是同自然权利联在一起的，当人们说“我们有某种权利”时（“有权利”好像是自然拥有)，实际上是在说“我们要某种权利”（“要权利”即是向他人、政府、法院、立法部门提出权利请求)。具体说来，自然法的请求权表现为请求他人(社会)、政府、法院、立法部门制定实定法来保障其所规定的权利。Alfred Verdross 谓“自然法要求建立共同体组织，要求有一整套完备的为维持共同体组织所必需的手段”即是此义。自然法的第三个特征是具有社会全体性，即自然法规范的是社会共同体的生活，而非个人与个人之间的行为。因此，自然法多由“禁止侵权”的保护性规范组成，而非由个人自愿履行的

自律性规范组成。所谓"禁止侵权"是一权利范畴，旨在要求社会共同体保护他人或全体成员的权益不受来自他人、社会、政府等外部存在的侵犯，而不在要求个人去履行其道德义务完成自己的德性。正因为自然法从社会全体的角度"禁止侵权"符合维护人性尊严的道德目的，故 Alfred Verdross 认为自然法必须"通过社会制裁来增加社会道德"，来"补充社会道德的不足（不具禁止社会共同体侵权的作用）"。

综上所述，我们看到自然法与道德有很大的不同：自然法强调权利，道德则强调义务；自然法禁止他人加害于社会共同体成员，道德则要求自己不加害于社会共同体成员；自然法为他人权益的获得提供支持和依据，道德则为自我人格的完善提供支持和依据；自然法通过保护性的规定将他人应得之物给予他人，道德则通过让予性规范将自己应尽的责任完成；自然法通过外力请求（社会、政府、法院等）来实现道德目的，道德则通过行为自律来实现道德目的；自然法规范的是社会共同体的生活，道德规范的则是个人与个人之间的行为；自然法是对社会作"禁止侵权"的整体性要求，道德则是对个人作"履行义务"的个体性要求；自然法往往需要实定法来帮助其落实，道德则不依靠法律而靠内心觉悟落实。由此可见，道德不具有自然法权利性、请求性、社会全体性的特征，故道德不是自然法。

以上分析说明道德不是自然法，至于儒家所说的道德不是自然法，已是理中应有之义。通观《儒》书，其所引

儒家道德均是儒家心性之学中的道德；儒家心性之学是“为己之学”、“内圣之学”、“成德之学”、“立人极之学”，其目的是通过个体生命的道德修养成德成圣上达天德而为一立人极之人，以实现个体生命的终极意义与价值。故儒家所说的道德是个体生命成德成圣必须履行的德目，而非要求社会全体禁止侵权的请求性规范。《儒》书所引的“仁”、“直”、“义”、“敬”、“同情”等德目，以及儒家“忠”、“恕”、“宽”、“敏”、“惠”、“智”、“勇”等德目，都不具有自然法所具有的“权利性”、“请求性”、“社会全体性”特征，故儒家道德非自然法。

儒家道德非自然法，并不意味着儒家道德与自然法毫无相似之处，如在强调行为的伦理目的方面，在强调人性善方面，在强调价值的优先性方面二者确有许多极相似之处。那么，是什么原因使儒家道德与自然法区别开来呢?使儒家道德与自然法区别开来的原因是中国文化重实质性思维之故。所谓实质性思维，区别于形式性思维，着重从自我、主观、内容、实体等方面来思考问题，不太重视从外部、客观、形式、程序等方面来思考问题，故实质性思维多重视生命道德，形式性思维多重视社会法律。就儒家道德而言，讲为仁由己，讲返身而诚，讲尽性立命，讲推己及人，讲内圣开外王，讲三纲领八条目都是从尽其在我的主观角度来思考问题；又儒家在社会政治领域讲仁民爱物，讲胜残去杀，讲仁政德治，讲民贵君轻，讲天下为公，讲万世太平都是从实体内容的角度来思考问题。与此相反，自然法则是西方文化重视形式性思

维的产物。自然法讲权利，权利就必须从外部社会全体性的角度即从维护他人权利的角度来讲，不能从自我履行义务的角度来讲；权利涉及到给予共同体成员应得之权益，就必须客观地从社会共同体成员应得之权益来讲，不能从自我主观的道德修养来讲；自然法是一普遍的理性法则，对所有时代的所有人都适用，就必须从形式的普遍性与平等性来讲，不宜从实质性的内容来讲，因实质性的内容不能成为形式性的普遍理性法则；要落实自然法所规定的权利，就必须求助程序性的规范，以实现程序的正义，如保护财产权要求助于民事诉讼法，保护人身自由权要求助于刑事与行政诉讼法等，而这些诉讼法所实现的“程序正义”，正是自然法之请求权所体现的形式性思维的最典型表现。所以，正因为自然法体现了西方文化重形式性思维的特色，儒家道德体现了中国文化重实质性思维的特色，虽然二者都同样怀抱道德热情关怀人类面临的问题，但二者形成的文化形态则不同，功用亦各异，没有必要将二者等同起来，更不能将儒家道德“逻辑地结合进自然法”而消融之，以丧失其自性。在我看来，儒家心性之学的最大特色就是实质性的思维方式，而非如自然法理论体现的是形式性思维方式，故儒家的心性之学在根本上是实质性的学问而非形式性的学问。这是儒学的血脉和命根，是儒学之所以为儒学的保证。只要儒学还在世界上存在一天，儒学这一实质性的特征就不能消失亦不该消失，否则，儒学将不成为儒学矣，其与自然法结合得再紧密又何益哉！

（四）普遍人性与人类政治

《儒》书在研究方法上的一大特征，就是从普遍的人性观念逻辑地推出政治结论。《儒》书在研究西方近代民主思想的核心逻辑时指出："有人性，然后有人权，有民主。"[1]在研究儒家思想的核心逻辑时指出："有人性，然后有天下为公；有人性，然后有民本民贵君轻，君权有限合法性，君臣关系相对性"，[2]最后，《儒》书从普遍人性的基础上对儒家思想和民主思想进行类比而得出结论：儒家思想与民主思想逻辑结合的理路是"从天赋人性本善→（逻辑地推出）天赋人性平等，接上天赋人权平等→政治权利平等→主权在民（天下为公）"。并且《儒》书专门解释，此处所说的"人性"是指"道德理性"。[3]

上述从普遍人性观念推出政治结论的方法很值得商榷，因为这种方法在解决人类政治问题时会遇到许多难以解决的矛盾和困难。众所周知，从普遍人性观念推出政治结论的方法是西方哲学所特有的"形而上学方法"，这种方法是以不证自明的逻辑前提为基础，先验地确立一个终极的普遍概念往下推，演绎出结论。这种方法类似于数学中"自明公理"的方法，《儒》书引格劳秀斯证明自然法如二乘二等于四是不证自明的公理，是"一

[1] 见《儒》书，第375页。

[2] 见《儒》书，第377页

[3] 见《儒》书，第212、213页。

种普遍的结果只能由一种普遍的原因而来”[1] 即是此义。这种方法虽然在科学、哲学和伦理学中有其效用，但运用到政治领域则有其局限，因为人类的政治生活异常复杂，建立在形而上学上的普遍概念(普遍理性)具有有限性，不能解决政治生活中的知识和实践问题。首先，政治具有经验性，是现实生活中活生生的利益要求，而这些利益要求各各不同，又随时处在变化之中，从普遍的人性概念很难推出很多经验性的政治要求，因而很难真切如实地全面把握人们复杂多变的利益与欲求，有时还会伤害人们合理的利益与欲求。用中国儒学的话来说就是“以理限事”，发展极端就会“以理杀人”。其次，政治具有独特性，是人类特殊历史文化的产物。这即是说，政治不是抽象人性理论的构造物，即不是抽象人性概念推演的结果，如建立在形而上学人性论上的社会契约论使然，而是某一独特的历史文化长期积累演变的结果。对于这种具有独特历史文化特征的政治，如果从普遍的人性概念往下推，就会抹杀其独特性，使特殊的政治丧失其自性去符合抽象的理念或理性。这样，丰富多样的人类政治将不复存在，最后只剩下一种符合于对抽象人性概念作出权威解释的政治形态。复次，政治具有传统性，即政治是许多习惯、风俗、宗教信仰、行为方式和文化礼法长期自发形成的产物，故政治的传统性决定关于政治的知识是博兰霓(Michel Polany)所说的“未可明言的知识”(tacit knowledge)。哈耶克则进一步认为人类理性在认

[1] 见《儒》书，第43页。

识这种传统性知识方面有困难，因人类理性的有限性决定人类理性的认识能力只适应可明言的"理论知识"范围，不适应未可明言的"传统知识"范围[1]。因此，建立在普遍理性上的抽象人性论在解决政治问题时有其局限性，不能把握住政治的深层内容。再次，政治具有超越性，即政治生活中贯穿着人的生命信仰与宗教追求，人自觉或不自觉地都希望在政治中实现超越神圣的社会理想与人生价值。中国传统的政治与当今中亚的政治自不用说，就算现代西方以政教分离标榜的多元政治按弗里德利希（Carl J · Friedrich）的看法其人权思想的深层价值乃来源于基督教的神性说；[2] 另按照阿伦特（Hannah Arendt）对纳粹政权的分析，政治上的极权主义往往被当作宗教来信奉，政治上的乌托邦亦往往被当作给予终极希望的神明来崇拜[3]。因此，不管各人所持的政治观点

[1] 参见 *Hayek on Liberty* 一书第一章 Hayek's System of Ideas: Its Origins and Scope 与第二章 The Idea of a Spontaneous Social Order，John Grag 著，（英）Basil Blackwell 出版社，1984 年。

[2] 弗里德利希在 *Limited Government: A Comparison* 一书中指出："宪政意味着保护自我的尊严与价值，同时自我被看作是最基本的存在，其价值仅仅次于上帝。关怀自我根植于基督教的信仰，这种信仰必然会导致权利概念的产生，这一权利概念又必然会被认为是天赋的。在人权中，每个人宗教信仰的权利在精神领域内过去是、现在也仍然是头等重要的大事。整个西方宪政史所坚持的就是这样一种信念：即每个人的存在都具有最高的价值，应该保护每个人免遭统治者的侵犯，不管这个统治者是国王、政党还是民众。"弗氏此言证明现代西方人权思想的深层价值仍源自基督教的神性说，而现代西方的民主制度（党政制度）虽自称政教分离而世俗化，但其现实政治生活中仍表现出追求宗教信仰的超越性与神圣性，故人类的政治生活永远都不可能是简单二分的世俗存在，超越性与神圣将通过人的生命信仰活动永远掺入其中。

[3] 见《极权主义》一书第一章第二节："暴民与菁英分子的结合"与第二章第一节："极权主义的宣传"，Hannah Arendt 著，蔡文英译，台湾联经出版事业公司，1982 年。

如何，政治生活从古至今都渗杂着超越性与神圣性乃存在的事实。政治是一非常特殊的领域，不像经济可以完全地理性化与世俗化，故政治与生命信仰、宗教追求的渗杂将会永远存在下去，而不以人们是否愿意为转移。因此，理性的认识能力对政治生活所渗杂的超越面与神圣面往往无能为力，建立在普遍理性上的人性概念在此亦具有很大局限性。最后，政治具有实践性，需要运用“实践的智慧”来处理现实政治中错综复杂的“实际的知识”(practical knowledge)，即需要通过权衡、协商、折中、调和等既守经又变通的适中方式来解决具体境况中复杂多变的政治事务，而不能天真地运用“逻辑的推理”所形成的“理论的知识”(theoretical knowledge)来僵硬地绝对命令式地处理具体境况中复杂多变的政治事务。[1]因此，政治是一种关于实践的“中道艺术”，而非关于理论的“概念体系”。在政治中，理论越抽象、概念越普遍、逻辑越严密、推理越直接，就越难解决政治问题。故普遍的人性概念只能建立起关于政治的“理论知识”，不能形成实践的政治智慧与政治艺术，因而不能有效地适中地解决政治问题。

建立在形而上学上的普遍人性概念不能解决政治生活中上述五个方面的知识与实践问题，不仅因为普

[1] “实际的知识”与“理论的知识”是哈耶克在研究政治理性的界限时对人类知识类别的划分，哈氏认为政治是一特殊领域，其所形成的知识是“实际的知识”而非如科学哲学形成的知识是“理论的知识”，因人类的理性能力有限，不足以认识此种“实际的知识”，故建立在任何抽象概念与理性设计上的知识体系都不能真切如实地解决人类的政治问题。见上引 John Gray 著 on Liberty 一书第35—40页

遍人性概念所依之人类理性具有局限性，还因为建立在普遍理性上的人性概念有偏至性。我们知道，建立在普遍理性上的人性概念之最大特征是把人从其历史性、文化性、传统性与现实性中抽离出来，去掉其具体特殊的内容，使人变为一无历史、无文化、无传统、无特性、无现实内涵的抽象普遍之人，再从这种抽象普遍之人的角度来看其人性。由于通过这种抽象作用人变成了一个普遍概念，由此而形成的人性也变成了一普遍规定。但是，这种对人及其人性的抽象看法只是理性哲学上或者说形而上学上概念的逻辑假定，而非政治生活中人及其人性的真实。在政治生活中，人是具体的人而非抽象的人，是特殊的人而非普遍的人，故政治生活中的人性亦是具体特殊的人性而非抽象普遍的人性。这即是说，在政治生活中，人是具体历史文化中的人，是特定历史文化的产物，生活在特殊的传统与现实中，而非生活在普遍的哲学体系与抽象的逻辑概念中，故其人性亦是具体历史文化中渗透着特定传统内涵的人性而非抽象普遍的空洞人性。世界上不存在抽象的人、普遍的人，故世界上也不存在纯粹逻辑上抽象的人性与普遍的人性，只有将人及其人性放到具体特殊的历史文化和传统现实中来理解才能得到人性的真实。因此，建立在普遍理性上的人性概念也承袭了普遍理性所具有的普遍性，不能从抽象与具体、普遍与特殊、理论与现实、观念与传统、先验形上推理与特定历史文化相结合的角度来把握人性所具有的丰富复杂内涵，即不能从“中道”的思维方式来理解人性，因而不能在政

治理念上体现出儒家所推崇的"中和平正"之"适中"精神。夫如是，在对政治的理解上，普遍人性观念之偏至性会把政治完全建立在抽象之人性规定上，而使政治丧失其历史文化传统的特征或自性，一边倒地向确立普遍人性观念标准之文化体系认同。然而，《儒》书也许没有想到，一旦离开了具体特定的历史文化内容，即离开了特定国家与民族的现实存在，建立在普遍人性上的权利观念在现实中往往会走向反面，即会否定特定境况中人的权利。阿伦特在《帝国主义》一书第五章《民族国家体制的式微与人权的终结》中就指出：一旦人丧失了国家与民族的特定身份而为一挂空飘荡的"无国籍人"时，人即丧失了特定历史文化传统中现实的存在方式，此时人权立即消失。[1]

《儒》书从普遍的人性观念推出政治结论，其推论公式是"有人性，然后有……"，如"有人性，然后有人权，有民主"，"有人性，然后有天下为公，有民贵君轻"。若只从纯粹逻辑推演和表面形式看，此一推演公式似乎是可以成立的，有其逻辑上的理据。但是，现实政治并非纯粹理性的产物，而是与理性纠缠在一起的异常复杂的经验、利益、欲望、意志、信仰、希望的产物，故政治领域不是纯粹理性的胜场。由于理性具有有限性，在政治上会出现康德所说的"二律背反"，如建立在理性上的自然法可以为人权辩护，也可以为强权

[1] 见《帝国主义》一书第五章，Hannah Arendt 著，蔡文英译，台湾联经出版事业公司，1982年。

辩护，[1]因而建立在纯粹理性上的普遍人性观念运用在政治上就会出现“人性与政治的吊诡”，即建立在普遍人性观念指导下的政治可能会出现与普遍人性观念相反的结果。因此，“有人性、然后有……”的公式在逻辑推论上是很脆弱的、非必然的，“有人性”并不一定“有人权，有民主，有天下为公，有民贵君轻”。在某些情况下，“有人性”可能会无人权，无民主，即会出现与普遍人性观念相反的政治结果。即以《儒》书所推崇的卢梭思想及其实践结果为例。众所周知，卢梭的整个政治理论都是建立在其形而上学的人性论上的，其人性论的核心是普遍的人性善概念和人性平等概念，并从此人性善和人性平等的普遍性上推出其权利学说、自由学说、公意学说和民主学说。然而，卢梭所说的权利不是历史文化传统中现实存在和逐渐形成的权利，而是脱离现实和传统的抽象的权利；卢梭所说的自由不是现实可能存在的人人能感受到的自由，而是从普遍人性概念推出来的理性分解上的自由；卢梭所说的公意不是现实政治生活中每个人意志的总和，而是一个相当于数学公理的永远正确的普遍

[1] 如同样是建立在普遍理性上的自然法，在古希腊时代，有的智者用来反对奴隶制度，为奴隶的权利辩护，如安提丰（Antiphon）；有的智者则用来支持奴隶制度，为贵族寡头的权力辩护，如斯莱西马库（Thrasymachus）。在近代，有的自然法思想家用自然法来反对君主专制，为人民的权利辩护，如卢梭、洛克；有的自然法思想家则用自然法来支持君主专制，为君主的权力辩护，如霍布斯。可见，由于理性的“二律背反”，理性的认识能力具有有限性，建立在理性上的自然法没有绝对的可靠性与普遍性，会导致自然法上的相对主义与悖反。故任何建立在抽象理性推理上的政治公式都是或然的而非必然的，有时甚至是吊诡的而非合理的。《儒》书建立在普遍理性推理上的“有人性，然后有……”的政治公式也应作如是观。

概念；卢梭所说的民主不是通过代议制产生的宪政制度，而是永远不能实现的主权直接在民的逻辑假定。如果说卢梭的政治学说仅仅是一种哲学理论，再抽象再自相矛盾也不会出现前而所说的“人性与政治的吊诡”。但卢梭的政治学说在法国大革命中被雅各宾派发展为政治实践，并在革命中将其抽象性与普遍性充其极，结果建立在普遍人性善与人性平等上的学说走向了反面：普遍人权理论导致了革命党人在滥杀政敌中对人权的疯狂践踏，理性自由哲学导致了拿破仑“强迫服从公意就是强迫自由”的强权立法逻辑，公意概念导致了对不同政见与不同党派的强行剔除，主权在民学说导致了以人民意志为最高权威来掩盖令人发指的政治暴行与恶行。这种普遍理性的政治哲学在实践中走向反面是常见的事，俄国十月革命在理论与实践上出现的吊诡或者说异化也应作如是观。正是因为这一原因，塔尔蒙(J·L·Talmon)在《极权民主的起源》一书中将建立在普遍理性与人性上的民主称为“极权民主”(Total-itarian Democracy)，以区别“自由民主”(Liberarl Democracy)，[1]而鲁吉埃(Louis Rougier)则在《民主的玄虚》一书中将建立在人性天然平等上的主权在民学说看作是一种发自激情与幻想的在逻辑上自相矛盾且永远不能兑现的“玄虚”。[2]因

[1] 欲了解塔尔蒙思想的现实意义与理论价值，请参阅毛寿龙撰《卢梭、雅各宾派与民主的歧变》一文，载《公共论丛》第一辑121—147页，刘军宁、王焱、贺卫方编，北京三联书店，1995年。

[2] 见《民主的玄虚》一书第一章“民主的玄虚与法国大革命”，Louis Rougier著，河清译，第233—272页，香港明报出版社，1994年。

此，在政治领域，理性与经验、观念与现实、理论与实践、动机与结果之间往往是一种马克斯·韦伯在分析“心志伦理”与“责任伦理”时所说的“吊诡关系”，这种关系不是“二乘二等于四”的简单必然关系，也不是“非此即彼”的直接逻辑关系，而是一种错综复杂冲突矛盾的悖反关系。[1]有人从这种关系上溯其思想渊源，指控建立在普遍理性上的政治哲学是一种“观念的暴政”，并非没有原因。鉴于此，在政治领域运用理性时就不能太天真，太幼稚，太简单，太浪漫，太相信逻辑的必然性与推理的普遍性，而应该以一种复杂的、矛盾的、辩证的、冷静的心态来看待理性在政治中的运用，警惕普遍人性观念可能带来的负面结果。这正是法国大革命、俄国十月革命和中国文化大革命在政治领域中滥用理性所带来的教训，而《儒》书正是在这一点上未能予以重视，而是天真地、简单地对普遍的理性原则和抽象的人性观念抱着热切的推崇与信仰，这在经历过上述三次大革命教训后的今天来看不能不说是一件遗憾的事。

在政治生活中对普遍理性与抽象概念的批判与警惕并非始于今日，早在二百年前埃德蒙·柏克（Edmund Burke）在对法国大革命的反思中就对建立在抽象理性上的政治哲学进行了批判，提出了告诫。今天我们重温柏克的思想，也许对我们正确理解普遍人性与人类政治的关系不无益处。在柏克看来，政治乃历史长期演进的结

[1] 见《政治作为一种志业》，韦伯撰，钱永祥译，载《学术与政治·韦伯选集Ⅰ》，第169—239页，台湾远流出版公司，1991年。

果，类似于生物有机体的生长过程，由许多社会日常生活中的礼俗、习惯、规范、信条和成见组成，故政治具有历史的连续性，传统的承接性和结构的复杂性，而非如社会契约论哲学家所认为的政治是当代人理性与观念的直接产物。柏克进一步将“成见”(prejudices)与“理性”(reason)相区别，认为“成见”是一种习惯性的反应，在服从政治生活中的规范时比理性的认识更可靠，因为“成见”可以使一个人的德行成为习惯而理性不能，故在现实的政治生活中维系政治稳定和谐与提供权利保障的是“成见”而非理性，而英国的《自由大宪章》就是“成见”维系政治与提供权利的历史见证。鉴于法国大革命在普遍理性哲学与抽象人性观念及权利理论的驱动下产生了无数的政治暴行，导致了社会与国家的毁灭性破坏，柏克对这种普遍理性哲学与抽象人性观念及权利理论进行了深刻的反省与尖锐的批判。在柏克看来，谨慎(Prudence)是政治领域中的第一美德，这一美德要求人们在国家发生变革时“精心安排、调停纷争、妥协互让、团结和谐”，在和平友善中体现出“中和节制”(moderation)的精神。而不能任凭自己的意志去实现“狂暴急切的要求”，不能肆无忌惮地去做出“危险的极端行动”，不能在傲慢狂妄与浮躁轻率的心态下去从事政治活动。[1]那么，法国大革命为什么不能体现出这种“谨慎”的政治美德呢？柏克认为关键在于法国大革命是在

[1] 见 *The Philosophy of Edmund Burke*(《柏克哲学选集》)，Edmond Burke 著，Louis I. Bredvold 与 Ralph G. Ross 合编，第 38—39 页，(美) The University of Michigan Press，1967 年。

普遍理性哲学、抽象人性观念及权利理论指导下爆发的激进运动，而这些哲学、观念、理论所指导下的政治实践之最大特色正是否定政治所具有的历史连续性、传统承接性与结构复杂性，无视政治生活中礼俗、习惯、信条、成见的存在。在柏克看来，政治中的精神是一种“实用的精神、中和的精神、互惠的精神”，这种精神不具有“几何学上的正确性”（geometrical exactness），故在考虑政治问题时必须以人们现实的复杂经验为转移，而不能以抽象的普遍原则为转移。[1]柏克把政治原则看作一种“计算原则”（computing principle）而非“几何原则”（geometrical principle），因为政治原则必须适应政治生活中经验事实的复杂性、变易性、特殊性、吊诡性，故必须“以真实的道德为单位进行加、减、乘、除的具体运算，而不是以抽象的形而上学或数学为根据进行理论的逻辑推演”。[2]鉴于此，柏克认为鼓吹普遍人权的契约论思想家所说的权利是一种非常极端的权利，这种权利只有形而上学的真实性而无现实政治的真实性，因而这种权利在现实政治中是虚幻不实的抽象假定。因为柏克认为所谓“自然状态”并非真实的存在，据此世界上也不存在拥有“自然权利”的“自然人”。柏克明确指出：人是社会的人、历史的人、人文的人，故人的权利也是社会的权利、历史的权利、人文的权利。在现实政治中，人的权利

---

[1] 见 *The Philosophy of Edmund Burke*（《柏克哲学选集》），Edmund Burke 著，Louis I. Bredvold 与 Ralph C. Ross 合编，第 36 页，（美）The University of Michigan Press，1967 年。

[2] 同上书，第 48—49 页。

"不是按照完全独立于政府的非常清晰、抽象、精确、完美的自然权利建立的"，即人权不是"沉浸在思辨推理的自我欢娱中的观念哲学家们凭借精巧机智创造的产物"——观念哲学家们只能创造出柏克所说的"政治形上学的愚蠢的精妙"（the clumsy subtilty of the political metaphysics）——而是现实政治生活中复杂利益权衡的产物。人权存在于政府活动中而非自然状态中，人权具有"中庸"（middle）的特性而不能被硬性定义。正是在不同政治利益的平衡中，在善与恶的妥协中，有时是恶与恶的妥协中通过加减乘除式的具体运算人权才得以实现。[1]因此，柏克认为判断人类幸福或痛苦的依据是人类的感受和情绪，而非任何抽象的权利理论；不能用抽象的定义与普遍的观念来解决政治问题，因为"所有普遍的东西都不能合理地去论证任何政治主题"，其故在于"在形而上学抽象性的贫乏与单一中抽掉了现实政治的多样性、复杂性、关联性、变动性和经验性"，使政治变成了毫无具体内容的几何学上的精巧空壳。在柏克看来，人类在政治上最常犯的错误之一就是认为"人类在行动上必须遵循纯理论的抽象原则"，必须用普遍的观念来指导现实政治，然而，吊诡的是，高尚的政策可能是造成混乱的祸源，清楚明白的善的概念可能是一种不会带来善果的欺骗，在政治领域心灵的天真单纯非但不能解决政治问

---

[1] 见 *The Philosophy of Edmund Burke*（《柏克哲学选集》），Edmund Burke 著，Louis I. Bredvold 与 Ralph G. Ross 合编，第 48 页，（美）The University of Michigan Press，1967 年

题，反而会加剧人类的苦难。[1]非常遗憾，自法国大革命以来二百年的人类政治史不幸被柏克所言中，普遍观念带来的政治灾难罄竹难书。今天我们痛切反省这一人类历史，不能不被柏克深邃的政治智慧所深深折服！

以上已言建立在普遍人性观念上的抽象政治原则和逻辑推理不足以解决人类现实生活中复杂多变的政治问题，但是，这并不意味着否定普遍人性观念和理性政治原则在政治生活中的正面作用。人是理性的存在，政治理性是人类理性的一种表现，只要不在政治领域将理性推到极端，不将理性作为惟一排他的绝对出发点，建立在理性上的普遍人性观念和政治原则以及政治理论就有其妙用大用。即如柏克，亦肯定普天之下心同理同的永恒不变的法律（理性的自然法）是政治权力合法性的基础。[2]其实，柏克并不反对普遍的人性观念与理性的政治原则，只是反对将这些观念和原则变成几何学上的抽象公理在政治中不顾现实的复杂性狂推滥用，最后导致政治上的灾难。因为柏克非常清楚，如果政治中不存在普遍的人性观念与理性的政治原则，任何政治上的合理判断皆不可能，因而现实政治将缺乏正确原则的指引而陷入混乱之中。[3]因此，问题不是在政治中该不

[1] 见 *The Philosophy of Edmund Burke*（《柏克哲学选集》），Edmund Burke 著，Louis I. Bredvold 与 Ralph G. Ross 合编，第 36—42 页，（美）The University of Michigan Press，1967 年。

[2] 同上书，第 14 页。

[3] 同上书，第 41—42 页。

该运用理性的问题，而是如何运用理性的问题；不是要不要普遍人性观念与政治原则的问题，而是如何确定普遍人性观念与政治原则在指导政治运作时的合理限度及其操作艺术问题。遗憾的是，《儒》书将整个政治结论异常简单地放在普遍人性观念的逻辑推理上，忽视了理性在政治领域中的有限性，看不到普遍人性与现实政治之间可能出现的吊诡，很可能将政治观念化、逻辑化、简单化、公式化而使儒家变质为柏克所说的"政治形上学"。因我有是忧，故引出以上许多感想和评论，若有不应理处，祈望小军兄鉴谅。

（五）儒家本源与西方民主

《儒》书写作的目的，是要解决儒家思想与民主思想的逻辑结合问题。依《儒》书的结论，儒家思想在本质上，即在内在理路与核心逻辑上与民主思想具有一致性，故儒家思想与民主思想可以而且应当合乎逻辑地结合。通过以上论述，我们发现儒家所说的天道非自然法、道德心性非自然法、道德德目非自然法，儒家推崇的政治理念——中庸之道——亦非建立在普遍人性观念上的抽象偏至的形而上学。故儒家思想与民主思想的结合在逻辑上很成问题，二者在内在理路与本质核心上有很大的不同，因而二者很难合乎逻辑地结合。这一问题涉及的是儒家思想与民主思想在内容上能不能结合的问题。然而，除此之外，《儒》书在理路上的另一特征是儒家思想与民主思想在价值上当不当结合的问题。正因为《儒》书

在“当不当”的问题上没有解决好，故在“能不能”的问题上出现了偏差。在笔者看来，在“当不当”的问题上《儒》书没有进行深刻全面的反省与检讨，而是把“当”（儒家思想当与民主思想结合）看作不证自明的逻辑预设，从而不自觉地把属于西方文化的政治思想看作属于全人类的政治思想，在逻辑上犯了“以西方特色作人类共法”的错误。因这一价值立场对《儒》书的立论具有决定性的影响，并且对儒学的现代发展也具有决定性的影响，故有必要对这一立场再进一步进行反省与检讨。

通观《儒》书，没有对属于西方文化的民主、自由、人权等思想（后称西方民主思想）进行文化渊源、属性、特色上的审视与考察，而是不言自明地将西方民主思想作为人类政治理想的当然标准。在《儒》书看来，西方民主思想在价值上具有不可置疑的可欲性，在效用上具有放之四海而皆准的普世性，在逻辑上具有自足绝对的真理性，在文化上具有超越民族的人类性。因此，并不存在对西方民主思想进行文化渊源、属性、特色上的审视与考察问题，存在的只是不同文化中的政治资源如何向西方民主思想靠拢或者说结合的问题。依《儒》书，西方民主思想俨然是全人类理想政治的最高标准，各种文化中的政治资源是否有价值、有效用全由此西方标准来衡量、来定性、来取舍。也就是说，各种文化传统中的政治资源有价值是取决于西方民主思想本身有价值，而不取决于其自身有价值。在这种情况下，全人类只有一个标准——西方文化的标准，全世界只有一种价值——西方文化的价值，西方民主思想变成了全人类共同的政

治思想，西方民主政治变成了各文化一体追求的理想政治、康德建立在普遍理性上的同一的目的王国终于在《儒》书的逻辑推理中实现了！然而，在笔者看来，民主思想不像科学技术，不是人类共法，而是西方历史文化传统的产物，深深打上了西方文化的烙印，不具有普世的真理性，只是世界上各种文化思想中的一种文化思想而已。这即是说，民主思想在其思维方式上具有西方文化的特质（重形式思维而非实质思维），在思想内容上具有西方文化的特质（重法律权利而非道德自觉），在政治理念上具有西方文化的特质（重偏至精神而非中和精神），在政治运作上具有西方文化的特质（重理论推理而非实践艺术）。因此，民主思想只能是西方的，而非全人类的；只能是属于某一特定文化的，而非中国的。世界上只有西方的民主思想，而不可能有人类的民主思想或中国的民主思想。民主思想深深植根于西方两千多年来的历史传统中，深受西方哲学、宗教、道德、习俗、法律等文化形式的影响，不可能通过简单的论证公式"合乎逻辑地"推成全人类的或中国的。如果照《儒》书的论证方式硬要将西方民主思想逻辑地推成全人类的或中国的，那只能意味着将非西方文化的特质即中国文化的特质消除，使非西方文化丧失其文化自我而沦为一无独特生命活力的僵死空壳。在这里，《儒》书在方法上有一个致命的误区，即凭借"逻辑上的一致性"想将儒家思想与西方民主思想结合。然而，这种"逻辑上的一致性"只是普遍理性将特定历史文化内涵抽空后的一致性，而非历史的、传统的、现实的一致性，故《儒》书所说的"逻辑上的一致性"

只是《儒》书立论所需要的理性上的假定，而非特定历史文化中可能而有的真实。在现代世界，西方文化是所谓强势文化，处于制定规范、确立标准、主导话语系统的霸权地位，而中国文化相反则是弱势文化，处于接受规范与标准、服从特定（西方）话语系统的被支配地位。说得严重一点，中国近百年来在追随效法西方文化的过程中逐渐丧失了文化自我，虽然在政治上取得了独立但在文化上则有沦为西方文化的殖民地的危险！在这种情况下，中国文化与西方文化处于极不平等的地位，丧失自我的文化只能臣服霸主文化而无资格（具有独立自我之文化位格）与其平等结合。若在这种情况下硬要结合的话，不能不使人担忧：虽然《儒》书的出发点是要为儒学正名其与现代化不冲突，但后果也许是在结合的过程中儒学进一步丧失其自性而“结合”成了西方文化。因此，当代儒学面临的重大课题非如《儒》书所言是“中国文化与现代化在根本上结合”的问题，亦即不是“儒家思想与民主思想逻辑结合”的问题，而是如何确立儒学自性、寻回中国文化自我的问题。这一问题的内容要求不是“合”而是“分”，即不是去寻找中西文化的同质而是去厘清中西文化的特质。由于近百年来西方文化的强烈辐射与大举侵入，中国的文化自我已渗杂了许多异质的成分而迷失了自性不知为何物了，在这种情况下所要做的工作就是“剥离”其异质的成分，“还原”其真实的自我，使中国文化能以一独立的身份面向未来、面向世界。因此，当代儒学面临的任务就不是与西方文化结合，而是与西方文化分离。这就是我读《儒》书引发的一个最重要的感想。

希望将儒家思想与民主思想进行结合的努力并非始于《儒》书，而是"五四"以来新儒家思潮在政治上回应西方文化挑战时开出的一个学术方向，而《儒》书正是沿着这一学术方向的进一步发展。我们知道，"五四"以来新儒家的代表人物特别是第二代的代表人物唐、牟、徐、张等深受"五四"启蒙精神的影响，对科学民主无条件地完全拥抱，认为科学民主并非西方文化所独有而是人类共法，因而是人类文化发展的必然趋势与应有方向。因此，中国文化也必然地要向这一人类文化共有应有的方向发展，否则，中国文化就会背离人类文化发展的必然趋势而被历史抛弃或淘汰。这正是典型的"五四心态"，即放弃中国文化本位性与文化自我应有特有之发展方向而以西方文化之特定内容（科学民主）为中国文化之发展方向的心态。正是在这一点上，我们可以说新儒家是"五四"的产儿，完全认同"五四"提出的精神方向。亦正是在这一点上，我们可以说新儒家与中国的自由主义和马列主义没有本质的区别，都以一种西方的标准（科学民主）作为中国文化的发展方向。我曾经说过新儒家是一种"变相的西化论"即是此意。牟宗三先生的"儒学开出科学民主说"就是这种"变相西化论"的典型代表。当然，新儒家的这种"变相西化论"与真正的西化论还是有区别的，虽然二者都以科学民主为中国文化的发展方向，但真正的西化论认为中国文化传统中无科学民主的资源或资源不足，须从外部引入，而新儒家的西化论则认为中国文化传统中已具足科学民主的基本资源，即中国文化传统中的价值理念与西方科学民主的价值理念

在内在理路上是一致的，故可以从儒学固有的基本精神中合乎逻辑地"开出"科学和民主。也就是说，二者的区别在于科学民主的来源不同——一内部一外部，然二者都希望以科学民主为中国文化的发展方向则同。《儒》书在《导言》中暗示地批评新儒家的"肯定论"(肯定儒家思想可以同民主思想结合的新论)"未能作出理据充分足以使人信服的证明"，[1]而《儒》书的任务则是对儒家思想与民主思想的结合作出"理据充分足以使人信服的证明"。在这里，《儒》书对新儒家的"肯定论"未作出"当不当"的批评，而是追随新儒家的理路肯定儒家思想"当"同民主思想结合，只是嫌新儒家"结合"的理据不足，须由《儒》书进一步充分证明而已。因此，在儒学开出科学民主问题上，在以科学民主为中国文化发展方向问题上，在肯定儒家思想与民主思想内在理路一致可以逻辑结合问题上，在以西方文化为人类共法即人类共同标准问题上，《儒》书与新儒家完全一致。故可以说《儒》书是当代新儒家学术理路的继承和发展，是对当代新儒家学术方向的追随与效法，是属于当代新儒家的学术阵营。

然而，在我看来，当代新儒家的学术理路和学术方向存在着问题，其中最大的问题就出在儒学"当不当"同民主思想结合上。当代新儒家在政治发展与文化方向上无条件地向西方政治思想与文化形态认同靠拢，使儒学丧失其自性，从而使中国文化不能按照其文化自我的内在要求开出具有中国特色的政治制度。这一问题非同小

[1] 见《儒》书，第1页。

可，乃直接关联到儒学在现代的发展与中国政治文化在当代的重建。当代新儒家以西方的民主为儒学的发展方向与重建标准，其动机虽然是欲回应西方文化的现代挑战，但很可能在这一回应中使儒学丧失其自性而成为西方文化的附庸。若儒学果能同民主思想结合开出西方民主，则儒学将不再具有独特之文化自我而不成其为儒学矣！因此，当代儒学面临的问题首先不是西方民主及其思想是否可欲与可能的问题，而是中国儒学在西方文化的猛烈冲击下如何保住其自性特质与文化自我的问题。即使西方民主及其思想是可欲的与可能的，但出于保守中国文化特性的立场，西方民主及其思想也不是当有的与必须的；何况西方民主及其思想发展到今天已经出现了许多问题，带来了许多负面的影响，其与非西方文化的差异性与不相容性已被世人逐渐认识，"以西方文化作人类共法"的"西方中心论"或"文化普世主义"也不再有市场。在这种背景下西方民主及其思想的可欲性与可能性要打许多折扣，已不能像"五四"时期那样天真地完全拥抱"德赛"两先生了。故依笔者之见，儒家思想在现代发展中必须保住其自性与文化自我，而"不当"与西方文化结合，具体说来"不当"与民主思想结合。中国就是中国，西方就是西方；儒家就是儒家，民主就是民主；二者各为人类文化大花园中的一枝奇葩，各自散发出独特的芬芳异彩，同为人类文化大花园增添了丰富多姿的景致，故二者没有必要结合亦不可结合。若二者"当"结合亦"可"结合，那即意味着必以如今居主导地位的西方文化为砧木中国文化为接穗舍我从人地接合，结

果开出的必然是西方之花而群芳摇落，届时就算这朵西方之花开得再美丽、开遍全世界，人类文化大花园中只剩下此一品种而无限冷清孤寂，此又何益哉！有生物学家认为，物种是上帝的精心发明与伟大创造，是一种不可重复再生的艺术杰作，故人为地使地球上的物种消失不仅是宇宙间不可弥补的最大损失，亦是对上帝的最大犯罪。同理，文化是禀天地精气所生，是天地生化万物使其可大可久的艺术杰作，故人为地使人类文化花园中的某一品种消失不仅是人类历史不可弥补的最大损失，亦是对天地的最大不敬。因此，保住儒学的自性与文化自我不仅是儒学现代发展的迫切需要，亦是保住天地生物之独特性、神圣性与永续性的永恒需要，而"儒家思想不当与西方民主思想结合"这一价值判断正是实现这一需要的基本保障。

"儒家思想不当与西方民主思想结合"只是一价值立场而非逻辑推理，其目的只在保住儒学自性及其文化自我而不在推出排他的文化结论，故从这一价值立场出发并不能推出否定西方文化的论断。亦即是说，这一价值立场的含义是指儒学不是亦不当是西方民主思想，而不是指儒家完全排斥或反对西方民主思想。在儒学与西方民主思想的关系上不能运用形式逻辑推理的思维方式，更不能运用因果体用的形上学思维方式，而应该用辩证的、实用的、经验的思维方式。这是因为儒学与西方民主思想的关系纠缠到历史文化、生命形态、行为方式、传统习俗、典章制度，因而其关系是复杂的、具体的、多样的、实践的、差异的、有时甚至是吊诡的，故建立在普

遍理性上的逻辑推理与形上学的体用论在此问题上具有局限性，不能有效适用。具体说来，即使如《儒》书所推论的儒家思想的内在理路与核心逻辑——儒学所说的形上本体——与西方民主思想相同，具有逻辑上的一致性、可欲性与可能性，但在现实中这一形上本体要受到具体历史文化条件的许多限制，不可能落实发用为真实而有的民主政治，何况前面已言儒家思想的内在理路与核心逻辑与西方民主思想的内在理路与核心逻辑只是貌似而非相同。因此，在对待西方文化以及西方民主思想与制度的问题上，只能采取实用的态度，即只要此物好，就拿来、就运用、就受益，没有必要在中国文化中去寻找与此物的逻辑一致性，更没有必要在此抽象的逻辑一致性上去推出与中国文化特质不相应的属于西方文化的思想与制度。也就是说，在对待西方文化的态度上应采取多元、辩证、经验、实务的态度，而不应采取一元、抽象、理论、逻辑的体用论形上学态度，即不能如当代新儒家那样去汲汲建构理论的形上学，在抽象的观念上来“会通”、“融合”中西文化；更不能如牟宗三先生那样用西方哲学（康德哲学）作为“钢骨”来“支撑”中国文化，使中国文化丧失自身的生命活力变为不能自立的瘫儿。总之，在今天保住中国文化的文化自我与儒学的自性特质并不意味着否定西方文化及其思想制度，而是划定中西内外的分际与确立主客人我的分位。这一问题不是理论问题，不是逻辑问题，不是形上学问题，而是文化价值立场认同问题，文化自我身份确立问题，以及追寻文化的生命之根与建立文化的生命之本问题。即如《儒》书与当

代新儒家所言中国需要民主，也不必将民主同儒学结合由儒学开出。拿来就行了，何必经过无限的理论曲折且以丧失儒学的自性特质为代价而认人为我呢？（何况民主对中国而言并非完全可欲，并与中国文化有许多冲突，不甚符合中国传统与民情，此一问题非本文所能及，当另撰文论述。）

以上已言现代儒学发展的首要任务是保住中国文化的文化自我与儒学的自性特质，那么，何谓中国文化的文化自我与儒学的自性特质呢？这是一非常复杂深邃的问题，非长期浸润于中国文化与儒学传统中优游涵泳潜沉玩索则不能亲证实悟，即使亲证实悟亦甚难用逻辑理论的方式推理说出。因本文是对《儒》书的观点作具体的回应，不可能专论详论此一问题，只能克就《儒》书对中国文化与儒学特质的误解简要提出我的看法。在我看来，中国文化及儒学的特质是“礼”，以及由“礼”提升出来的“中和精神”，而非如《儒》书所言是普遍的人性善与人性平等观念。我们知道，所谓文化与学问的特质，是指此一文化学问区别于彼一文化学问的根本标志，若无此标志，两种文化学问就无从区别，因而文化学问的特质就不存在，亦就不能对其进行识别与界定。当我们说中国文化与儒学时，我们就预设中国文化与儒学具有其特质，以区别于其他文化与其他学问，如区别于西方文化与西方学问。[1]然而，依《儒》书，中国文化与儒学的特质

[1] 邹昌林在《中国古礼研究》一书中指出：“‘礼’在中国，乃是一个独特的概念，为其他任何民族所无，其他民族之‘礼’一般不出礼俗、礼仪、礼貌的范围。而中国之‘礼’，则与政治、法律、宗教、思想、哲学、习俗、文学、艺术，乃至于

是普遍的人性善与人性平等观念，这就意味着用抽象的形上学方法通过概念的逻辑推理抽空了中国文化与儒学的具体历史文化内容与原生传统的独立文化特色，只剩下几个与其他文化与学问无区别的空泛概念，虽美其名曰儒家思想与民主思想在核心逻辑上具有一致性，实则是使中国文化与儒学丧失其具体历史文化特色与原生传统学问自性，向西方文化靠拢趋同。在中国文化与儒学的生成发展过程中，使中国文化与儒学区别于其他文化与学问的不是普遍的人性善与人性平等概念，而是“礼”及其精神。具体说来，中国文化与儒学区别于西方文化及其民主思想的是“礼”的“中和精神”，而不是与西方文化及其民主思想相近的超越形上的普遍人性观念。众所周知，“礼”是中国历史文化特定产物，具有中国文化传统的原生性与独特性。“礼”的特征是在不平等的现实社会中通过“中和”的精神使处在每一社会等差中的人能依礼达到与其地位角色相应的平等，从而在等差分殊的社会中实现其相应的生命意义与价值。因此，

经济、军事无不结为一个整体，为中国物质文化和精神文化之总名。……外国之‘礼’，随着第一代文明的灭亡，就与上层建筑和经济基础的重要方面相绝缘，而不再向前发展。中国之‘礼’则没有间断自己的发展，并不断扩大自己的领域。故从礼俗而发展到礼制，从礼制发展到礼义，既而又由礼制、礼义回归到礼俗。……中国之‘礼’固重于形式，然更重于内容与精神，注重于知行之统一。故中国之‘礼’是活在中国人心中的一个基础。由是之故，从中西文化比较而言，中国文化使西方最感惊异者，莫过于‘礼’。故从中外文化比较而言，‘礼’为中国文化的根本特征，当是无疑的。”见邹昌林著《中国古礼研究》第一章《中国为礼仪之邦，礼为中国文化之标志》，第12—13页，台湾文津出版社，1992年。因邹氏之言与吾言“中国文化及儒学的特质是‘礼’及其‘中和精神’”相同，故引为佐证。

“礼”的“中和精神”不同于《儒》书所推崇的理性的“偏至精神”，即“礼”的精神不承认建立在人性善概念上的普遍的、抽象的、形式的、绝对的平等，只承认建立在“中和”理念上的分殊的、具体的、实质的、相对的平等。依“礼”的精神，人性在本源处虽善，但在现实中非善，故需要“礼”“化性起伪”使人性向善，此“现实中人性非善”正是“礼”存在的必要性。但若人性在本源处亦非善，“礼”亦不能使人性向善，故“人性在本源处本善”是“礼”能使人性向善的最终根据。故在人性问题上“礼”体现了儒家所推崇的“中庸精神”——不偏不倚地适中处理本然之性与气质之性的圆融精神，而非如道德形上学在人性善恶问题上体现的是非此即彼的偏至精神。此外，“礼”的精神实质是“仁”，但孔子言只有“克己复礼”才能“天下归仁”，故“礼”的表现形式非常重要，无“礼”的表现形式即无“礼”的实质内容。又，“礼”是一种行为规范，具有普遍性，但此规范是相对于每一社会等级与角色而立，故又有特殊性。“礼”起于人类的自然情感，但又对此自然情感进行合理的调适与人文的安顿；“礼”既重视内证的明觉，又强调外烁的熏力；既体现天道的法象，又不遗人事的欲求；既充满让的精神，又标出义的轨则；既分辨人伦的别异，又保任群类的合同；即坚守不变的常经，又推崇因时的损益；既依止于形上之性理义法，又不违形下之遗制习俗。总之，“礼”体现的是普遍与特殊、形式与内容、平等与等差、理性与感情、自然与人文、性善与性恶、天道与人事、别异与合同、形上与形下、性理与习俗，以及让与义、经与权、性与伪、内与外、道与器、理与事的圆

融统一。这种“中和精神”正代表着中国文化与儒学的特质，区别于西方文化与民主思想极端追求普遍、形式、平等、理性、自然、性善、超越、齐一的“偏至精神”。《儒》书与当代新儒家把普遍的人性善与人性平等观念（如仁、心、性等）看作中国文化与儒学的特质，而忽略“礼”的“中和精神”，不能不说是对中国文化与儒学特质的严重误解。（这一误解的原因是：在认定西方民主为人类政治发展惟一可欲标准的预设下，必然会在中国文化与儒学中去苦心寻找与民主思想一致的观念并自觉地向民主认同靠拢，以期与民主会通结合，然因“礼”的精神与民主思想相去甚远，不能被列入“会通结合”之列，故被排斥在中国文化与儒学的特质之外，未予重视。）具有讽刺意味的是，中国的自由主义者如林毓生先生在对中国文化与儒学特质的理解上竟与《儒》书及当代新儒家完全相同，即都把“礼”的特定历史文化内容掏空而只讲抽象普遍的“仁”，认为只有“仁”才是“逻辑结合”、“开新外王”与“创造性转化”的基础，“礼”及其精神因与自由、人权、平等、法治等西方的制度与思想不合，不能“合乎逻辑地”通过“创造性转化”与“结合”开出自由民主的“新外王”，故在排斥否定之列。[1] 由此可见，当代新儒家与

[1] 《儒》书与当代新儒家强调“仁”是与西方自由民主人权结合的基础自不用说，即如自由主义的林毓生先生，也同样强调“仁”是“中国传统创造性转化”的基础，而“礼”则被排除在所谓“创造性转化”之列。其原因是“礼”的“质素在现代生活中找不到位置”，即不能在现代生活中对“礼”予以“定性”和“定位”，故“礼”“在现代生活中不应该或不可能有任何位置，我们当然应该扬弃之”。林氏进而以所谓“现代生活”的要求为标准对儒家的传统资源进行筛选，发现“仁”可以“创造性转化”而“礼”不可以“创造性转化”，林氏指出：“以

中国的自由主义者在以西方文化作为中国政治发展的目标与方向上没有根本区别。然而，他们没有想到，依儒家思想，绝没有离开“礼”的“仁”，“仁”并非只是生命的抽象本质同时更是制度——“礼”——的具体精神。若将“仁”剥离出“礼”而挂空飘荡，“仁”最后可能只存在于主观情感或抽象概念中，不能在社会政治结构内具体落实。孔子言“复礼”方能“归仁”即标明“仁”不能离“礼”独存之深意。故当代新儒家与中国自由主义者在对待“礼”与“仁”的关系上表现出来的“逻辑结合说”、“开新外王说”和“现代转化说”以及“创造转化说”实质上是一种抽象肯定具体否定的“掏空继承说”，此说非但不能把握中

孔孟所代表的古典儒家思想，却与人权的观念有许多相容之处，尤其当我们了解了孔孟思想中‘仁’先于‘礼’的真谛。‘仁’这个观念，蕴涵着人性本善，因此就每个人有善端而言，人是生而平等的。……儒家‘仁’先于‘礼’的结构性了解则提供了吾人接受人权观念的空间与必要，因为只有当一个社会具有浸润着人权观念的文化与具有保障人权的法治的时候，‘仁’所蕴涵的具体人际间人的普遍性道德尊严，才能更普遍地、具体地落实。……这样的改造，是儒家思想‘创造性转化’的道路……如果认定儒家思想的基本结构是‘礼’先于‘仁’，那么，笔者前面所说的、根本没有立足点，儒家思想的‘创造性转化’则是不可能的。”（见林毓生撰《“创造性转化”的再思与再认》一文，载《公共论丛》第一辑232页、243～245页，北京三联书店，1995年11月。）由以上引文可见，林先生所谓“现代生活”的“定性标准”，实际上是西方自由民主人权的“定性标准”，此处的“现代性”即是“西方性”；所谓“中国传统的创造性转化”实际上是“中国传统的现代性转化”，其骨子里则是“中国传统的西方性转化”。因中国传统中的“礼”及其精神不合林氏提出的“现代生活”的“定性标准”，即不合自由民主人权法治等西方性标准，故“礼”在现实生活中没有位置，不应当亦不可能进行所谓“创造性转化”。“礼”就这样被排除在“创造性转化”之外。在这里，林氏“创造性转化”的概念实质上是一个编织得非常精妙的变相的“现代中心论”概念或“西方中心论”概念，林氏也许不自知，但结果确是如此。这一点值得林氏再思再认。另，林氏关于古典儒家的人性论可以向民主人权“创造性转化”的观点与《儒》书关于晚周原始儒家的性善论可以同民主人权“逻辑结合”的观点何其相似乃尔！

国文化与儒学的特质，反会对中国文化与儒学按其文化自我的方向自主自立地发展造成伤害。吾言并非偏激，谅读者自有明鉴。

（六）小　结

通观《儒》书，对儒学的误解还有多处，下面再简要提出。首先，《儒》书认为卢梭所说的"公意"就是儒家所说的"良知"，"公意"就是"良知"在政治上的体现，卢梭所谓"公意永远不可能被摧毁"就是"良知终究会呈现"，故卢梭是"西方人运用先天方法——良知与智的直觉——的典范"。[1] 然稍稍涉猎卢梭思想与儒家学说的人都会知道，卢梭所说的"公意"绝非儒家所说的"良知"，二者实风马牛不相及：公意是一抽象的逻辑假定，良知则是当下的明觉呈露；公意是一普遍的理性概念，良知则是活生生的存在感通；公意是人类有限意志的抽象表达，良知则是"天理之昭明灵觉"随处显现；公意是僵硬排他的几何公理，良知则是生天生地神鬼神人的活机藏——易；[2] 公意是政治形上学的理论预设，良知则是心之本体、造化精灵、万物主宰、宇宙本源。故《儒》书将"公意"与"良知"简单类比等同，以丧失"良知"的自性特质为代价依附西方民主思想，可能会误导时人后学，不能不说是一巨大错误。

---

[1] 见《儒》书，第42、138、139页。

[2] 阳明曾谓："良知即是易。"见《传习录·下》。

其次,《儒》书把西方形上学的先天论证方法说成是儒家的心性体认工夫,亦是一大错误。格劳秀斯在谈到自然法的存在时,认为有两种方法可予证明:一是先天论证方法,一是后天论证方法。所谓先天论证方法,是指排除概然性而提供绝对证明的先天理性推理,是从一种普遍原因推出普遍结果的不证自明的论证方式,自然法的存在正是从这种论证方式中先天地推出或者证明。这种先天论证方法是西方形上学或理性哲学一脉相承的惯用方法,从泰利士、巴门尼德、赫拉克利特、苏格拉底、柏拉图、斯多亚学派一直到格劳秀斯、笛卡儿、卢梭、洛克都运用这种方法来确立自己学说的最终理据,来推出普遍结论。这种方法实际上是受西方数学思想的影响,希望确立一不证自明的数学公理似的命题,由此命题来证明结论的必然性、普遍性以及建立在逻辑上的真理性,格劳秀斯就是把"二乘二等于四"这一数学命题看作自然法命题,以说明自然法具有不证自明的先验真理性。正因为这一原因,萨拜因(G·H·Sabine)直接指出格劳秀斯的先天论证方法就是一种数学方法,是一种"几何学上的演证程序"。[1]然而,《儒》书没有正确把握西方形上学中先天论证方法的性质,以及此种方法与中国儒家学说的关系,而是认为这种方法是"西方人运用良知与智的直觉的典范",与儒家所说的心性体认工夫完全相同。《儒》书谓:"斯多亚学派、格劳秀斯的先天方

---

[1] 见《政治学说史》,萨拜因著,刘山等译,下册,第482—483页,商务印书馆,1986年。

法，用中国哲学的话来讲，就是孟子所说的‘尽心知性知天’的体认工夫。……中国哲学知性知天的工夫，与格劳秀斯先天证明的方法，具有本质上的一致性，同为良知良能，同为良知的判断。"[1]在这里，《儒》书无疑是对儒家心性体认工夫的误解。依儒家，心性体认工夫是要通过智的直觉或良知灵觉去直接透悟生命本体、宇宙实相，用儒家的话来说就是亲证心体、直透性源、悟人天道、冥符真极。其方法则是孔子毋意、必、固、我之执中工夫、非礼勿视、听、言、动之克己工夫、自讼内省忠恕慎行之修身工夫，孟子存夜气求放心之复性工夫、反身而诚求己寡欲之养心工夫、尽心知性知天之上达工夫，以及《大学》之诚正工夫、《中庸》之慎独工夫、宋儒之主静持敬工夫、白沙之静中养出端倪工夫、阳明之致良知及静坐收一段放心工夫。可见，儒家的心性体认工夫非如西方形上学的先天论证方法是欲确立一个推论的最高逻辑原点，找到一个具有绝对普遍性与必然性的理性公理（不证自明的理论预设）来证明某一命题的真理性，而是欲通过克己修为的方法在体认生命本体的过程中冥符真极上达天德，实现生命的意义与价值。故西方形上学的先天论证方法虽强调命题的先验真理性，仍是一种理性的逻辑推论方法，儒家的心性体认工夫则是一种超理性与逻辑的直觉证悟方法。先天论证方法追求的是逻辑上本然的真理性，而不涉及命题的价值内容和意义指谓，如"二乘二等于四"与"自然法是宇宙法则"均只是逻辑上的先验真理，不涉及善恶

[1] 见《儒》书，第 42 页。

圣俗问题；心性体认工夫则是一种实质性的修为方法，与逻辑上本然的真理性无关，直接涉及到善恶圣俗的具体内容，即直接涉及到价值上与意义上的实然真理性，如克己、内省、复性、养心、诚正、慎独、持敬、致良知等工夫都直接指向善与圣的实质性内容。《儒》书言良知的当下判断与西方形上学不证自明的先天论证方法具有本质上的一致性，然依儒家，"二乘二等于四"的数学公理以及建立在此类公理上的自然法只是理性的逻辑推论，而非良知的当下判断，因理性不是良知，道德理性亦不是良知，良知超越理性，要比理性博大精深得多。由此可见，西方形上学的先天论证方法与儒家的心性体认工夫具有本质上的不一致性，不能将二者肤浅地、不相干地等同起来，《儒》书在此问题上不能不说具有重大失误。

复次，《儒》书认为儒家天下为公的政治理想与西方主权在民的民主学说具有逻辑上的一致性，实则二者乃大不相同。我们知道，主权(Sovereignty)是一理性概念，最早由法国政治哲学家博丹(Jean Bodin)提出，在霍布斯与卢梭的思想中得到了发展。依博丹，主权是制定法律的至高无上且不可分割的权力，是国家存在的基础与最高仲裁权的体现。主权概念不涉及权力的实质内容，即不涉及权力是否正义或公道，只涉及权力的普遍形式，即主权仅仅是一种最高的所有人都必须服从的权力。故君主制与民主制均可援引主权概念为其理论依据，形成"主权在君"的学说与"主权在民"的学说，如霍布斯就是前者的典型代表而卢梭则是后者的典型代表。此外，主权的最高特征决定主权具有绝对的权威，在国家内任何

个人、团体和组织都绝无反抗主权的权利。由此可见，主权具有抽象性、整体性、普遍性、排他性、绝对性，是西方理性形上学的产物。至于"主权在民"学说，亦同样是西方理性形上学的产物："主权"是一抽象普遍的理性概念，"民"亦是一抽象普遍的理性概念——PEOPLE（柏克曾将"主权在民"之"民"作英文大写即是此意）。"主权在民"学说将"民"抽象化、整体化、排他化、绝对化、神圣化，变为一闪光空洞的普遍概念，极尽理性抽象偏至之能事，在现实政治生活中则不能实现，蜕变为鲁吉埃所说的"民主的玄虚"。[1]更有甚者，因现实政治中不存在抽象普遍的"主权"概念和"人民"概念，将"人民"与"主权"逻辑地结合在一起使"人民"概念更加排他化、绝对化、神圣化，最后导致塔尔蒙所说的"极权民主"。反观儒家，天下为公的政治理想则不然。天下为公的政治理想不是理性形上学的产物，其中不存在抽象普遍的"主权"概念与"人民"概念，即"天下"不是"主权"，"公"亦不是抽象的"人民"。依儒家，天下是一具有文化内涵的广义地域概念，落实到政治中，则是一具体的政权概念，而"公"则是"共有"之义，"天下为公"仅仅是指政权属一国之内所有人拥有而应选举贤能执掌承接，而非是指抽象的最高"主权"（立法权）逻辑地存在于整体性的抽象"人民"概念中。也就是说，天下为公的政治理想是希望国家中具体的贤能之士能通过选举的方式执掌政权，造福民

[1] 河清作《民主的乌托邦》一书，专门论述民主的不可实现性，即鲁吉埃所说的"民主的玄虚"。此书极有见地，宜参看。香港明报出版社，1994年11月。

众，而非从逻辑上预设最高权力归整体性的“人民”所有，由此抽象的“人民”自己统治国家。因此，天下为公的政治理想不具有“主权在民”思想的抽象性、整体性、排他性和绝对性，不是政治形上学偏至理性的产物，而是中国文化在具体与现实中追求理想的产物，体现了儒家思想所特有的实践智慧与仁政精神。故天下为公的政治理想可待缘而具体落实，不会变为“虚玄”与“极权”，而“主权在民”思想则永远是不能具体落实的“虚玄”，并极易蜕变为“极权”。二者性质不同如此。

复次，《儒》书追随西方理性形上学的理路，只从理性的角度来解决政治权利合法性的问题，认为判断政权合法性的尺度是人性，即道德理性；是自然法，即自然正义；并认为违反人性与自然法的政权不具有合法性，相当于儒家所说的“无道”，“无道”的政权即在人民反抗革命之列。[1]不错，理性合法性确实是判断政权是否合法的一个重要标准，为儒家所推崇，是儒家反抗暴君的一个法理依据，是否有“道”决定着政权是否具有合法存在的理由，并决定着人民是否行使抗暴的革命权。但是，依儒家，政治权力合法性的标准并非如此狭窄，除“理性的合法性”（或曰“法理的合法性”）之外，还有“超越的合法性”与“传统的合法性”，此两种合法性同样也是判断政权是否合法的尺度。所谓“超越的合法性”，是指合法性来自形上的天道而非人的理性，孔子所作之《春秋》经首书“元年春王正月”即是用“大一统”之义确立政权的超

[1] 见《儒》书，第285－291页。

越合法性，即必须“统”于形上的天道政权始能合法。由于“人”与“天”毕竟非一，政权符合“天道”并不意味着一定符合人的理性，“天道”要高于人性并先于人性，并不与人性绝对同质合一，故“超越的合法性”是一种“神圣的合法性”，而“理性的合法性”只是一种“世俗的合法性”。[1]所谓“传统的合法性”，是指合法性来自认同传统的习惯力量而非理性的清明判断，柏克所说的“成见”即是“传统合法性”在人性（特定历史文化中所形成的人的习性）上的体现。“传统合法性”要求政权在符合“理性合法性”与“超越合法性”的同时还必须符合传统，即必须符合此政权所特有的历史文化性质，此政权方能合法。儒家强调“复礼”方能“归仁”，强调改制时必须综合四代，强调必须在特定的历史文化中（《六经》中）表达真理而非空凭理性思辨真理，均是主张“传统合法性”的表现。由于传统合法性将政权是否合法的标准放在特定历史文化之中来考量，故“传统合法性”可以说是一种“文化合法性”。若某一政权具有理性与超越的合法性而不具有传统的合法性，此一政权在文化上亦不能合法，而处于“文化无道”之列，人人可依传统的合法性有权起而反抗之，以恢复此政权的历史文化特质。如历代儒者批评强秦暴政除依“理性合法性”责其残忍肆虐外，还依“传统合法性”责其背离“周孔之教”，所谓背离“周孔之教”就是不具有产生于特定历史文化中的“传统合法

[1] 关于儒家“超越合法性”的思想，笔者曾有详细论述，请参阅本人著《公羊学引论》一书第五章第八节“大一统说”与第六章第一节“儒家大一统的政治智慧与中国政治文化的重建”，辽宁教育出版社，1995年6月。

性”。由此可见，政治权力要合法，必须同时符合“理性合法性”、“超越合法性”与“传统合法性”三个标准，而《儒》书只以“理性合法性”来涵盖儒家关于合法性的思想，只看到儒家仅具“理性合法性”的资源，是过于依附趋同西方流行的民主思想而自小儒家之故。此非但不合儒家的真实，还可能会带来负面的影响，亦正是因为现代民主思想极端地偏至地以“理性合法性”为政治权力合法的最高惟一标准，使得现代民主政治不承认任何政治上的超越性、神圣性与文化独特性，最后导致政治生活完全变为人类有限意志（美其名曰民意）的产物而彻底世俗化、平面化、西方化，这也许是《儒》书所始料未及的。（儒家政治权力合法性的思想极为复杂，此处不可详论，仅提到为止。）

复次，《儒》书认为儒家思想是孙中山民主思想的一项重要资源，孙中山是把儒家思想与民主思想相结合的第一人，在儒家思想与民主思想的结合上孙中山达到了一空前的思想高峰。《儒》书的这一评价大体上是妥当的，孙中山确实是在中国现代思想史上正面吸取儒家思想的第一人。但是，《儒》书没有看到，孙中山在吸取儒家思想创立其“三民主义”时只是“工具性的吸取”，而非“目的性的吸取”；也就是说，孙中山是从建立新民国的需要出发来吸取儒家资源的，而不是发自自己生命信仰上的追求。这样，孙中山思想上存在着一个深刻的矛盾：在个人生命上孙中山是基督徒信仰基督教，在民族文化生命上孙中山是中国文化的同情者肯定儒家思想的某些价值。孙中山思想的这一矛盾实际上反映了近代以来中国在西方文化的冲击下许多仁人志士在个体生命与

民族文化生命上出现的分裂。这即是说，在西方文化的强烈影响下，其个体生命选择了属于西方文化的生命信仰与价值，但他们又是中国人，不可能完全割断同本民族文化的联系，再加上政治建国的需要，其下意识中又不能不同情中国文化而肯定儒家思想的某些价值。这种个体生命信仰与民族文化生命认同的矛盾是中国近代以来梁漱溟先生所说的"文化失调"的产物，是中国文化式微后出现的"时代精神分裂症"。只要中国"文化失调"的问题没有解决，中国文化复兴的日子没有到来，这一个体生命与民族文化生命的矛盾就不能解决，这一"时代精神分裂症"就不能治愈。因此，在这种矛盾与分裂中，既然个体生命的信仰已完全交给了西方文化，信仰问题又必须绝对的真诚，不能骑墙游移，那么，对中国文化与儒家思想的认同就要打许多折扣，不可能与信仰基督教的虔诚相比。在这种情况下，信仰西方宗教是"目的性"的，认同中国文化与儒家思想的价值只能是"工具性"的。一个中国人，不可能既是虔诚的基督徒，又是完全意义上的儒者，二者只能居其一。即在生命信仰与文化选择的冲突中，以此为"目的性"的，必以彼为"工具性"；以此为"工具性"的，必以彼为"目的性"，孙中山以基督信仰为"目的性"的，中国文化与儒家思想自然就是"工具性"的了。中国近代这种个体生命与民族文化生命的矛盾分裂是中国文化失调过程中出现的深刻悲剧，《儒》书在这一问题上未能予以足够的重视，诚为遗憾之事。（对此一问题，笔者在《基督信仰与中国文化》与《中国无根的民族主义之缺失及其对治之道》二节中均有论述，可参看。）

最后,《儒》书判董子为儒家思想之歧出,理由是董仲舒扭曲了晚周原始儒家的人性思想,以人性善恶相混说与性三等说改变了原始儒家的人性本善说与人性平等说,以意志之天改变了原始儒家的形上之天,以法家"尊君卑臣"的绝对君权论改变了原始儒家民贵君轻的君臣关系相对性学说。[1]《儒》书判董子为歧出,完全是追随当代新儒家以西方自由民主为标准来衡量取舍儒学资源的理路,这种理路我称之为"儒学虚无主义"。在这种理路下,凡是符合西方自由民主思想的就有价值、就弘扬;凡是不符合西方自由民主思想的就无价值,就否定。董子之人性说、天道说、君臣说不符合西方自由民主思想,故自然在否定打倒之列。此外,《儒》书判董子为歧出,还是宋儒狭隘"道统观"的现代继承。宋儒继韩愈后认为儒家的道统传自尧舜禹汤文武周公孔子,而"轲之死不得其传",至大程子始接上道统,其中两汉、魏晋、南北朝、隋唐千余年间儒学一片空白。这是典型的以生命儒学传统的心性标准来评判整个中国儒学史:凡是符合心性标准的,就是儒学的正统,就肯定弘扬;凡是不符合心性标准的,就是儒学的歧出,就否定排斥。这样,以西方自由民主思想为最高惟一标准来取舍儒学的传统资源,以宋儒狭隘的"道统观"来评判整个儒学传统,结果中国儒学只剩下以心性为特征的生命儒学,而生命儒学中也只剩下那一点点能与西方自由民主思想相结合的批判暴君的反抗精神。这种倾向发展到极端,就是熊

[1] 见《儒》书,第240、294、317页。

十力先生的一句话——千载无真儒，因为两千年来儒家人物都不敢通过革命推翻君主制。稍退一步，亦只承认晚周原始儒学是最纯正的儒学，因为晚周儒学最具批判暴君的精神（这种倾向除《儒》书外，徐复观先生与余英时先生是最典型的代表）。夫如是，中国儒学只剩下晚周原始儒学，而于原始儒学中又只剩下一点点批判精神，此非"儒学虚无主义"而何！这种"儒学虚无主义"虽美其名曰寻回儒学的真精神，实则此"真"只是以西方标准与心性标准为真，结果只能是自小儒学，不能把握儒学的全部传统与全副精神，从而不能使儒学以广大深厚的资源来回应西方文化的现代挑战，最后使儒学沦为西方文化的附庸与应声虫。这种"儒学虚无主义"是现代儒学研究中的一大突出现象，对儒学的危害甚大，不能不引起吾人的警惕。职是之故，在儒学研究上不能以西方自由民主思想为最高惟一标准对儒学传统进行衡量取舍，西方自由民主思想仅仅是进行儒学研究时诸标准中的一个参考系而已。此外，中国儒学传统非常博大丰富，大体可分为生命儒学传统与政治儒学传统，以宋明心性之学为代表的儒学为生命儒学传统，以汉公羊学和隋王通之学为代表的儒学为政治儒学传统。此二大传统各有不同的理路，各有不同的妙用，均得孔子之一体，在整个儒学大传统中各有其相应的地位与价值。正因为如此，在儒学传统的评判上就不能以某一传统为儒学正宗而判另一传统为儒学歧出。具体说来，就不能判孟学为儒学正宗而判董学为儒学歧出。即以《儒》书判董子为歧出的理由为例：董子的人性说并非如《儒》书所言扭曲了原始儒

家的人性本善说与人性平等说，而是更全面地从超验与经验的角度综合地理解人性。依董子，性如禾善如米，即人性虽在超验上有善之质但在经验上并未有善之实，故需礼乐制度使人性向善。然正因为人性在本源处（超验处）是善，（董子谓"人受命于天，有善善恶恶之性，可养而不可改，可豫而不可去"。[1]）礼乐才可以使人性向善。故人性本善是制度所以能使人性向善的最终依据。至于董子"性三等"说，只是以经验上来看性，人性在经验上之不齐并不否定人性在超验上之平等，董子"性三等"说虽不同孟子子思，但亦不可厚非。其次，董子所理解之天是隐形人格的意志之天，具有与人性不能完全合一等同的超越性，非如心性儒学所理解的天是义理化与人性化之天，能与人之心性完全合一。故依董子，天人之间具有一种超越性的分隔与紧张，此超越分隔之天是批判人事的形上大源。另董子所理解的天具有隐形的人格意志，是儒家所有祭礼制度可能存在的基础，因祭礼活动需要飨受献祭，而义理化心性化的天则无此可能。故取消了隐形人格意志之天，就意味着取消了儒家礼乐文化的基础，并使客观的超越性不复存在，因而批判现实人事缺乏超越神圣的力量。可见，董子所理解的天虽不同心性儒学，然来自《春秋》经"书灾异"的精神，在儒学传统上自有其价值，《儒》书不可一笔否定。至于在对待君臣的关系上，董子虽具有君尊臣卑的思想，但这只是在承认君主制具有其历史合理性的前提下人所共认的基本价

[1] 见《春秋繁露·玉杯第二》。

值。因在当时的特定历史条件下可能接受且惟一合理的只有君主制，故儒家在君主制时代并不一般地反对君主制，而只反对暴君暴政。君尊臣卑，是君主制正常动作的基本要求，若此种要求不能实现而出现臣尊君卑，就会出现孔子《春秋》中所痛斥的“乱臣贼子”篡弑无穷的混乱局面，合法稳定的政治秩序将不可能，民众亦将备受政乱之苦。故董子君尊臣卑的思想与法家刻意尊君卑臣的思想性质不同，不可同日而语。董子毕竟是公羊家，其基本思想源自《春秋》经，《春秋》经中充满着批判无道君主的精神。通观《繁露》一书，此种批判精神随处可见，如董子高扬孔子“讥天子贬诸侯”的精神，推崇“大复仇”诛灭无道君主的精神，以及肯定“汤武革命”的精神，等等。可见，君尊臣卑是君主制时代的一般要求，具有其时代的合理性，不能戴上现代自由民主的有色眼镜无限夸大恶化此种思想，认为凡是讲君尊臣卑的就不是儒家的正宗而是儒家的歧出。若真如此，则两千年的儒学史上即无一真儒家，因为两千年来的儒家都是一般地承认君主制的，即使《儒》书所推崇的晚周原始儒家亦不例外。熊十力曾谓两千年来中国只有讲小康的奴儒，余英时谓汉代的儒家已经法家化，即是《儒》书以尊君卑臣判董子为歧出的张本。这种倾向实际上是用现代西方的平等思想来筛选儒学，不承认儒学的历史合理性，是一种变相的“西方中心论”和现代人的“大我慢”，最后必然导致历史虚无主义和前面所说的“儒学虚无主义”。故《儒》书追随此种时代倾向判董子为儒学歧出是没有道理的。

以上是我读《儒》书触发的感想以及对《儒》书中西文

化比较方法与观点的基本评论。通观《儒》书，有失有得：其失，在用逻辑推理的方法简单地对儒家思想与民主思想进行类比，多有附会不当之处；并以西方标准为人类共法来衡量儒学，看不到儒学的自性特质而使儒学沦为西学的附庸，不能按其文化自我的要求建构并显具有中国文化特色的政治理念；由于《儒》书过分看重理性的逻辑证明，把整个结论都建立在普遍抽象的人性观念上，忽视现实政治中可能出现的吊诡，从而使儒学变质为思辨偏至的政治形上学而丧失其固有的实践智慧与中和精神。其得，则在于充量地发掘出了儒家的政治批判精神与反抗暴政传统，充分论证了儒家思想在中国历史上发生的进步作用和对欧洲启蒙运动发生的支持作用，有力地驳正了"五四"以来视儒家思想为帝制帮凶的偏见，在政治上为儒家正了名。《儒》书在内在理路上追随的是当代新儒家建立在心性儒学上的传统，而心性儒学传统是儒家传统中一大纯正资源，《儒》书对此一资源进行了充量的发掘与弘扬，故正是在这一点上，《儒》书功不可没，具有极其重要的意义与价值。

第二节　儒家文化：建构中国式市民社会的深厚资源

近读邓正来、景跃进二先生的大作《建构中国的市民社会》，[1]笔者认为，在中国建构市民社会不仅要涉及

[1]　参阅《中国社会科学辑刊》（香港）创刊号，总第　期。

到可欲不可欲与可能不可能的问题，更要涉及到应该不应该的问题。笔者认为：从实现富裕抵御专制的角度来说，即从经济现代化与政治现代化的角度来说，市民社会对中国是可欲的；但从中国的具体国情来说，即从中国五千年的历史文化背景来说，在中国建成西式的市民社会是不可能的；另从中国文化的本位性原则来说，即从中华民族精神生命的自主性原则来说，舍己从人移入西式的社会制度与价值观念是不应该的（市民社会即是西式的社会制度与价值观念）。鉴于此，笔者认为在中国建构市民社会必须建成中国式的市民社会，即必须将中国的市民社会建构在中国历史文化传统的基础上。这是现代中国人无可选择的存在状况，也是中国现代化不可摆脱的文化背景。并且笔者还认为，中国的历史文化传统对建成中国的市民社会不是负面的阻碍力量，而是正面的促进力量（邓、景大文则认为中国的历史文化传统是建构中国市民社会的阻碍力量）。具体说来，要建成中国式的市民社会，儒家文化无疑是一支最主要的促进力量。我们甚至可以说，所谓中国式的市民社会，亦即是儒家式的市民社会。

（一）大一统中的多元社会

多元社会即是市民社会。在市民社会中，各个利益团体按自己的志愿自由组合，社会中形成各个独立的利益集团，各个独立的利益集团以其独立的方式在社会中维护其特殊的利益。由于在市民社会中利益多元化、集

团化，或者说特殊化，社会中就形成各个独立的力量网络，足以同国家权力相抗衡（多元社会论者认为国家权力只是各个独立的社会力量之一）。所以，推崇市民社会的人都认为市民社会在使利益多元化的同时能使力量社会化，在国家之外形成一个独立的强大有力的社会，因而能够遏止国家走向专制极权。俗曰市民社会是自由的最后屏障即是此义。中国的知识分子经过近百年来追求自由民主屡遭失败的惨痛历程后猛然醒悟：自由民主的根基不在移植西方的政治法律制度，而在营建中国的市民社会——多元社会。这确实是中国人观念的一大转变，这预示着政治万能论在中国行将破产。但是，中国的知识分子没有看到，市民社会所形成的多元社会亦有其弊病，其弊病主要有二：一、多元社会缺乏一形上的根基；二、多元社会缺乏一形下的统摄。多元社会缺乏形上根基是指多元社会利益多元化、力量多元化，最后必然导致价值多元化。价值多元化即是价值相对化、世俗化，整个社会没有一来自形上世界的统一的价值标准，从而使整个社会缺乏一来自超越界的神圣的合法性，整个社会在价值上支离破碎，尖锐冲突。在这种价值冲突分裂日愈世俗化的多元社会中，人们只承认自己所属的社会有其合法性，而感觉不到整个社会有来自超越界的神圣的合法性；人的生命在此多元社会中寻找不到统一的永恒意义与价值，人在此分裂的社会中生命得不到安立（人的生命存在于社会生活中寻找不到意义与价值，会成为极权主义产生的心理温床，Arendt、Tillich 均有此看法）。多元社会缺乏形下统摄是指多元社会由独立的利

益集团组成，各个利益集团为了自身的利益坚决反对国家对其事务进行干预，国家遂蜕变为守夜人、代理人而非公断人，政治权力亦降等为与社会力量无别的私权而非公权。于是国家形同虚设，社会缺乏统摄，虽可美其名曰自治，实与无政府无别。而无政府与专制之间只有一步之隔。

以上指出了多元社会的两个弊端，如果在中国营建市民社会时不能避免上述两个弊端，多元社会有蜕变为极权社会的可能，德、意走向法西斯就说明多元社会存在着缺陷。那么，怎样才能避免多元社会的这一缺陷呢？儒家大一统的政治智慧无疑是一可资利用的最好资源。

儒家讲天生万物各正其性命，讲物性自足宜物各付物，故儒家思想与多元社会不相冲突，但儒家同时又倡大一统，不因社会的多元而否定社会的一统。在儒家看来，社会应在大一统中存在，多元社会应是大一统中的多元社会。依儒家，大一统有形上形下两层含义：形上含义是指整个人类社会以至山川草木等自然界都必须有一个形上的根基，此根基即是孔子在《春秋》经中所揭示的"天元"，此"天元"是"天人之大本，万物之所系"（何休语），"万物无不一一皆奉之以为始"（徐彦语），故整个人类社会不管怎样独立多元，都有一个共同的形上本源，都必须统于"天之元"。此即是公羊学在解《春秋》"元年春王正月"时所谓变一为元、立元正始、贯元崇本之义。大一统的形下含义是指在现实的政治社会中，王是公共权力的代表，现实的政治秩序必须统于王才是合法的政

治秩序，因为王者受命于天以统天下，其统治有源自“天元”的神圣合法性；又因为王者天下归往，其统治又有源自民心的世俗合法性。从以上对大一统二层含义的解释中可以看到，儒家大一统的政治智慧正可对治多元社会缺乏形上根基与缺乏形下统摄的两重缺陷。要在中国营建市民社会，最宜取的作法是尊重中国的国情，吸取传统的政治智慧，在中国建成大一统中的多元社会。如此，社会既多元又一元，既独立又一统；既有超越神圣的普遍根基可以安立生命，又有具体现实的详密制度可以保护社会各自的特殊利益；既有源自形上界与民心的公共权力来统摄社会，不使社会因多元而无政府化，又能物各付物各正性命，保障社会利益的独立与多元。[1]

(二)正义谋利下的市场经济

市民社会的一大特征，就是建立独立而强大的市场经济。市场经济在市民社会中起着决定性的支配作用，故论者每曰市场经济是市民社会赖以建立的基石。但是，人们似乎夸大了市场经济的积极作用，而忽略了市场经济的消极影响。诚然，市场经济可以增加社会财富，可以培养出独立的企业家阶层，可以把生活中指令性的

[1] 儒家大一统的智慧博大精深，本文不可详论，有兴趣的读者可参看拙著《公羊学引论》第五章第二节“大一统说”，辽宁教育出版社出版。另可参看拙文《儒家大一统的政治智慧与中国政治文化的重建》，载台湾《鹅湖学志》1991年第7期。

行政关系转变为平等的契约性关系，可以养成人们私权神圣应受法律保护的观念，但是，市场经济以谋利为根本动机，追逐利润是市场经济的第一条法则，而利欲产生于人生命中的占有冲动，对人心、对社会都具有极强的腐蚀性作用。奸商囤积居奇，不法生产者制造伪劣商品，股票投机希望一夜之间变为暴发户，以及全民经商、全国炒股、全党谈财，都是利欲腐蚀人心与社会的表现。因此，市场经济不能以利作为其排他的惟一法则，不能认为利是市场经济天经地义的基础。这即是说，必须以义来作为市场经济的基础，必须用义指导下的利来作为市场经济的法则。这是因为利是生命中的占有冲动，往往会不顾人间道德侵害他人与社会，以义指导利即意味着用道德来规范利的方向，把利引导向为他人与社会造福的轨道，同时又不消灭谋利的冲动。这样，市场经济仍然是市场经济，只是加了一点限制，是以义指导利的市场经济。这种以义指导利的市场经济如何可能呢？儒家正义谋利的思想无疑又是一丰富的思想资源。

儒家是赞同谋利的。董仲舒"正其义不谋其利"是针对君子修身与统治者治国来说的，而不是针对民众与社会的需要来说的。从儒家的思想来看，儒家常把治国者（君子）与一般民众区别开来。对治国者儒家要求甚严，要求"正其义不谋其利"，要求治国"不以利为利，以义为利"（《大学》），故孔子说"君子喻于义"，"为政以德"，孟子见梁惠王劈头就呵斥"王何必曰利，亦有仁义而已矣"。但是，对一般民众，儒家要求甚宽。儒家认为人生而有欲，人的物质欲望亦为天之所生，亦有其正当的存在

理由。故儒家言“利用厚生”，言“庶之富之”。孔子甚至言富而可求，虽执鞭之士，亦愿为之。子贡货殖有方，亿则屡中，孔子赞其为瑚琏之器。但是，儒家对利亦有清醒认识，看到利对人心社会有腐蚀作用，故《大学》谓“不仁者以身发财”（因为追求财富而丧失自己的本性），孔子谓“放于利而行，多怨”，孟子谓“上下交征利而国危矣”。那么，怎样才能防止利对人心社会的腐蚀作用呢？儒家认为解决之道只有用义来指导利，即只有正其义而后谋其利。故孔子曰：“富与贵是人之所欲，不以其道得之，不处也。”孟子亦曰：“万钟不辨礼义而受之，万钟于我何所加焉。”由此可见，儒家正义谋利的思想正可对治市场经济重利轻义的缺失。如果市场经济果能做到正其义而后谋其利，其腐蚀人心社会的消极作用就会逐渐减少，以至消失。此并非天方夜谭，彼邦日本正是标出正义谋利的儒家经营理念，才造就了今天的物质文明。（日本现代资本主义文明的创始人、日本现代企业之父涩泽荣一曾作《论语与算盘》一书，倡以儒家伦理指导经营管理的士魂商才理念，即是证明。）因此，要在中国建构市民社会，其市民社会的基础——市场经济——就应该是正义谋利下的市场经济。如此的市场经济才是可欲的市场经济，建立在此基础上的市民社会亦才是可欲的市民社会。

（三）忠信仁爱下的契约关系

市民社会建立在市场经济之上，而在市场经济中，人们的相互关系不再是垂直性的行政关系，而是对等的契约

关系。契约关系在市场经济中主要通过民商法体现出来，故契约关系即是一种法律关系。市民社会将人们的关系导向契约关系，可以克服掉传统家族关系中以血缘为中心的狭隘性，亦可以克服掉行政关系中以权力为中心的依赖性。也就是说，契约关系可以培养出人的开放胸襟、独立人格、权利观念和自由平等精神，而这些人的素质正是建成现代化所必须的前提条件。故契约关系是一种可欲的关系。但是，提倡在中国建构市民社会的人们没有注意到，契约关系亦有其弊端，其弊端主要有以下三个方面：

1. 契约关系是一种对等的关系，建立在双方利益的精确算计上，有利则合，无利或利小则散，虽然平等自由，但人们结合的基础则相当脆弱，因为建立在利上的契约关系必然会导致寸利必争，一旦双方的利益不能平衡，人们的结合就不再可能。而社会的结合则需要稳固的基础，如果社会结合的基础不稳固就会造成人际关系的过分松散，最后导致社会的动荡不安。所以社会结合的稳固基础必须是道德而不是利，市民社会中的契约关系亦必须是以义指导利的稳固的契约关系，而不是纯粹放于利而行的脆弱的契约关系。

2. 契约关系是一种法律关系，法律关系是从外部对人的行为进行规范或制约，如果法律关系缺乏道德精神作为其内在的支柱，法律关系也相当脆弱，因为人们在利欲的驱使下随时随地都可能规避或违背法律。所以契约关系如果仅仅是一种法律关系，契约关系就很难长久维持。鉴于此，契约关系的基础亦必须建立在道德上，维系契约关系的道德基础即是重信义的道德精神。

3. 契约关系是一种法律关系，法律关系是一种诉诸理性的冷冰冰的计较关系，缺少人情味与弹性，如果整个社会契约化、法律化，人间就会缺乏亲情爱意，即父子、夫妻、上下、朋友以及同邻人的关系就会变为理性精确计算的权利义务关系，说得通俗一点，就是利害关系。如果人类的社会关系缺乏亲情爱意，人与人的结合全靠理性计算的利害关系来维持，人心在此种理性计算出来的世界中将会感到不安，将会缺乏慰藉而日愈孤寂悲凉。因此，基督教降服罗马帝国后其博爱精神曾对罗马法的冷酷严峻起到了缓和作用，[1] 索尔仁尼琴在美期间对美国人与人之间的关系表现为冷冰冰的法律关系深感不满，渴望的是俄罗斯东正教中温情脉脉的伦常关系。由此可见，市民社会不能成为纯粹契约化、法律化的社会，必须用仁爱来化解契约与法律的冷漠无情。

从以上三个方面可以看到契约关系存在着三个方面的弊端，市民社会也因此弊端而不完善。那么，怎样克服这些弊端呢?儒家文化无疑又是可资利用的深厚资源。

首先，儒家讲忠，朱熹解忠为"尽己之谓忠"，忠不是一种对等的利益计算关系，而是一种尽心尽力为对方谋

[1] 见 Georg Cohn 著 *Existentialism and Legal Science*，本人有述评《柯恩的存在主义法学》，其中第五节云："古代的法律经常把宗教、道德糅合在一起，用宗教精神影响法律，这种宗教法在实施过程中往往比罗马法更温和更富于人性，因为罗马法是建立在概念上的纯粹法律，冷冰冰的概念推理绝不会照顾到人的感情和痛苦，只会按照自身的逻辑把惩罚推到极端，而宗教法由于其中的宗教因素，会减轻或解除纯粹法律带来的极端惩罚。"该文载西南政法学院《外国法学研究》季刊 1985 年第 3、4 合期

事的道德关系。这种关系不是建立在社会外部的利欲结合上，而是建立在个人内心的道德良知上，故忠的关系尽其在我，而不待外求，以忠为基础结合成的社会关系将会是一种稳固的社会关系，可以弥补以利为基础结合成的契约关系松散动荡之不足。所以在中国建立契约关系，必须建立以忠为基础的契约关系，如此的契约关系才是稳固的契约关系，建立在此关系上的市民社会才是可欲的中国式的市民社会。其次，儒家讲信，信乃是契约关系得以存在的内在道德支柱，故儒家的信义传统应是中国式契约关系的精神道德基础。再次，儒家讲仁爱，讲人相与之情厚，此种仁爱相与之情亦正可化解契约化社会由理性与法律带来的冷漠无情，不使人际关系变为纯粹利害计较关系，从而使人间多一份亲情爱意，人们愿意在此世界中栖息长住。因此，在中国建构市民社会，其契约关系必须是忠信仁爱下的契约关系，此契约关系不仅是可欲与可能的契约关系，同时亦是中国式的契约关系。

(四)庶富教下的物质繁荣

市民社会是以市场经济为主导的社会，因而也是一富庶的社会。市场经济虽以各个人的利欲为运转的中心，但客观上则带来了社会财富的大量增加，人民生活也因此富裕。富裕，是人心所同欲，心志正常的人皆不会反对。但是富裕亦有其负作用，会腐蚀甚至糜烂人心与社会。具体说来，社会财富大量增加后，如果不能正确运

用财富，就会奢侈斗富，灯红酒绿，最后会发展到吸毒麻醉，暴殄天物。如此，人类社会生活的支柱——道德精神——就会衰萎，以至消失。人类的道德精神衰萎消失后，人类的物质生活再富裕，人的存在亦不会有任何意义和价值。此外，物质财富的增加对一个民族的道德精神与内聚力亦会带来负面的影响：如果整个民族都追求物质享乐，就会使这个民族丧失崇尚艰苦的精神与忧患意识，这个民族在与其他民族的竞争中会处于劣势；另外，财富的增长处理不好会造成分配的不均，会在社会内部形成阶级对立，从而会削弱民族的内聚力。因此，社会财富的增长亦内含隐忧，必须用道德的力量去指导社会财富的运用，使人类在创造财富的同时亦培养出承担财富的心灵力量，才能避免财富对人心、社会以及民族的腐蚀作用，从而使人真正成其为人，使民族充满道德精神和内聚力。怎样才能做到这一点呢？儒家庶富教的理想无疑亦是一可资利用的传统资源。

《论语》载："子适卫，冉有仆。子曰：'庶矣哉！'冉有曰：'既庶矣，又何加焉？'曰：'富之。'曰：'既富矣，又何加焉？'曰：'教之。'"儒家富而教之的思想即是主张用道德力量去指导社会财富的运用，具体说来，即是用仁、义、礼、智、信、廉、耻、恭、俭、让等儒家道德去对富裕了的人们进行教化，在其生命深处培养出抗拒财富腐蚀的免疫力，从而使其挺立人心固有的道德本性，真正成其为人。故孔子要求人"富而好礼"，并曰："不义而富且贵，于我如浮云。"孟子亦要求人"富贵不能淫"，并且坚决反对为富不仁。《大学》亦称："德者，本也；财者，末也。"

要求人要"以财发身",不可"以身发财"。如果富裕了的人们缺乏道德的指引，即富而无教，其结果必然是人异化为非人。孟子所言"饱食暖衣逸居而无教则近于禽兽",何其沉痛也!故孔子之所忧在德不修、学不讲，人不人也。

另外，儒家讲忧患意识。《易·系辞下》曰:"作《易》者，其有忧患乎!"又曰:"内外使知惧，又明于忧患。"《既济卦·象》曰:"君子以思患而预防之。"《易》为文王拘羑里忧己、忧人、忧国、忧天下、忧宇宙人生而作，故充满着忧患意识。这种忧患意识告诫人们，在富裕中不能贪图安逸享乐，贪图安逸享乐会败坏一个民族的道德精神，最后使国家衰亡。故孟子曰:"生于忧患而死于安乐",欧阳修亦曰:"忧劳可以兴国，逸豫可以忘身。"可见，儒家的忧患意识正可对治物质财富对民族道德精神的腐蚀。又，儒家讲均富，讲散财于民(《大学》),此种思想亦可对治因社会财富增加可能造成的贫富悬殊与阶级对立，增强民族的亲和力与内聚力。

(五)礼乐制度中的人性尊严

市民社会是建立在契约上的社会，故市民社会是一自由平等的社会。自由平等是人之所欲，故市民社会是一可欲的社会。但是，自由平等如果走到极端，破坏了社会所需的等级结构，市民社会就会变为极权社会。这是因为如果人在社会中没有一个相对稳固的身份，不在社会的某一等级结构或职业身份中找到自己身心性命的

归宿与依托，人就会游离出社会，变为一个单子或随处飘荡的个人，这些单子式的个人凑合在一起就成了所谓的群众。这些群众没有身份，不属于社会结构中的任何一个等级，在社会中找不到自己存在的意义与生命的归宿，身心在社会中都没有支撑点，于是便在社会结构之外的政治偶像中来寻找自己身心性命的归宿与依托，来实现自己生命的意义与价值，结果极权主义产生，人的尊严遭到摧残。亚里士多德认为民主政治易蜕变为暴民政治即是此意。阿伦特(Arendt)认为希特勒的法西斯主义正是摧毁了阶级——合理的社会等级结构——而把人变为无依靠无身份的群众所致。由此可见，自由与平等并非社会惟一需要与可欲的价值，等级与身份亦是社会所需的可欲的价值。任何社会中绝对的自由平等皆不可能，因为社会分工已从横向将人安立于职业中，已从纵向将人安置于等级中，人只能(从现实层面来说)从自己特定的身份中来寻找自己身心的依托，来发现自己存在的价值。此即是儒家君子知命，素位而行之义，亦是亚里士多德与托克维尔所揭示的贵族政治所具有的正面价值。故等级与身份并非纯系落后与反动，合理的等级与身份正可对治极端的自由与平等的消极作用，在特定的社会等级与身份中来维护与实现人性的尊严。

要在中国建构市民社会，此社会不是绝对自由与平等的社会，亦不是贵族式等级身份森严的社会，而是有限的自由平等与合理的等级身份并存的社会。这种社会如何可能呢?如何在中国的市民社会中建立合理的等级身份呢?儒家的礼乐文化无疑又是一可资利用的

深厚资源。

儒家文化，梁漱溟先生用一句话来概括，是礼乐的文化。礼乐的文化，是对人在社会中的等级身份进行规范、涵濡与意义化的文化。从形式上来看，礼乐文化表现为一系列的制度规定；从实质上来看，礼乐文化则表现为在义的基础上追求仁与和的境界。礼乐与律法不同，虽然二者都对人的等级身份进行规定，但律法中只有硬性的义（义以方外），而缺乏仁与和去对硬性的义进行化解与升华。用今天的话来说，律法中只规定硬性的权利义务关系，而缺乏人情的根基与中和的艺术。礼则不然。礼虽然以义为基础，规定了人的行为必须与其等级身份相适应才是应该的合理行为，但孔子曰"人而不仁如礼何"、"礼之用和为贵"，即是用仁与和去对礼之义进行涵濡与升华，使礼充满人情味而化解义以方外的严峻性，并使社会中等级身份的对立在礼和乐的精神中淡化而消亡。如此，社会中虽存在身份，但不会发展到阶级对立与种姓森严，每个人在符合自己身份的礼中都可以找到自己生命的安顿与存在的价值，都会做到思不出位，素位而行，从而使自己的人性尊严在礼乐制度中得到维护与实现，社会中没有遗弃在礼乐结构之外的无身份无归所的单子式的荒谬个人。因此，在中国建构市民社会，此市民社会应该是新型的礼乐社会。在此新的礼乐社会中，社会在纵向分为许多等级结构，此种多层次的等级结构可以抵御极权力量向社会基层延伸，从而能保障人的自由平等与尊严。另外，此种新的礼乐社会能将等级身份意义化、艺术化，使人优游涵泳于礼乐的仁和境界

中生命获得意义，而差别对立被忘却。如此的礼乐社会才是可欲的中国式的市民社会，在中国建成新的礼乐制度是建成中国式市民社会的前提条件，亦是对抗专制极权维护人性尊严的制度屏障。至于如何在中国建成新的礼乐制度，则是一关乎历史文化与现代文明的大问题，本文不能详论，只能提出一个基本的构想，希望热心在中国建构市民社会的人能究心于此，从儒家文化中吸取更多可资利用的资源。

第三节　儒家大一统的政治智慧与中国政治文化的重建

中国传统文化中究竟有没有政治智慧？如果有，这种政治智慧在中国政治文化的重建中还有无价值？还需不需要继承发展？从中国近百年的思想历程来看，国内学人基本上对此都持否定的态度。"五四"时期"打倒孔家店"的反传统人物自然不论，就连许多对传统文化深表同情的人士也认为中国的传统文化只在生命的领域有价值（如安身立命，成圣成德），而在政治的领域则无价值，甚至是反价值（如维护君主专制，充当统治阶级的意识形态）。这种倾向导致了半个多世纪以来治国学者多推崇宋学（宋明儒学），而反对汉学（以春秋公羊学为代表的今文经学）。结果，研究宋学人才辈出，硕果累累，从梁（漱溟）、熊（十力）、唐（君毅）、牟（宗三）的新儒学到冯友兰的新理学、贺麟的新心学，真是一浪逐一浪，蔚为

大观；而研究汉学则人才匮乏，成果寥寥，以至春秋公羊学自康（有为）崔（适）以后竟成了绝学！这种崇宋黜汉的流风所至，一直影响到近年来海内外盛行的中国文化热，如有的海外学人把汉儒看作只是鼓吹君尊臣卑的法家化的儒家，有的则认为在中国今后的政治发展中传统文化没有可资借鉴的制度资源；又如有的国内学者认为现代儒学只能是一种“为己之学”而不应再具有社会的功能，有的则认为在今天的多元社会中儒家文化只能作为多元文化中的一支而不能指导当代的政治生活。总之，这些看法或明或暗地以一个假定为前提，即中国传统文化中没有政治智慧，或者中国传统文化中的政治智慧已经过时。如果这一假定是真实的，那么，我们就只能得出一个结论：在中国政治文化的重建中没有传统的资源可资借鉴。这一结论的言外之意非常明显，那就是：中国今后的政治发展只有一条路——全盘西化。

中国传统文化中真的没有政治智慧吗？如果有，这种政治智慧真的过时了吗？在政治的领域中中国真的没有任何传统的资源可资借鉴吗？中国今后的政治发展真的只能全盘西化吗？通过笔者近年来的研究，得出来的结论是否定的。笔者认为中国传统文化中特别是儒家文化中含藏着非常丰富深刻的政治智慧，这种政治智慧在中国古代的政治文化中起到了非常积极有益的作用，设计出了中国古代（汉以后）沿用两千年的一整套政治礼法制度，即以礼乐刑政为基本架构的文物典章制度，这套制度的先进性在当时只有罗马帝国在地中海沿岸建立的政治法律制度才能与之相比。笔者还认为，这种政

治智慧在今天虽然遭到了各种漫骂、攻击、歪曲和误解，虽然有些地方已经不能适应现代生活，但并未完全过时，只要我们能够带着谦虚崇敬的心情来体认、接受这种智慧，并在此基础上按照现代生活的需要来创造性地转化这种智慧，这种智慧就能够为今天中国政治文化的重建服务，从而在政治发展上建成中国独特的政治文化。那么，这种中国传统文化中的政治智慧体现在什么地方呢？这种政治智慧主要体现在汉代的显学——今文经学的春秋公羊学中。春秋公羊学开创于孔子，经过好几代孔子后学的承传发展，到汉代发扬光大，董何集其大成。春秋公羊学所关心的最大问题是经过春秋至汉几百年的动乱后怎样建立起一个合法的政治秩序问题。公羊学中的政治智慧很丰富，可以继承的思想很多，本文不拟一一涉及，只就公羊学中误解最深、影响最大的大一统思想来展开论述，企图阐明大一统思想的真实价值和现代意义，起到抛砖引玉的作用。

（一）大一统思想的本来含义

在春秋公羊学中，现代人误解最深的恐怕要算大一统思想了。从纵的方面来看，现代人把大一统理解为自上而下进行的君主专制统治；从横的方面来看，现代人把大一统理解为从中央到地方（以至四夷）建立起的庞大的集权体系。也就是说，在现代人的心目中，大一统就是要建立起一个地域宽广、民族众多、君主专制、中央集权的庞大帝国。大一统的“大”被现代人理解为“大小”的

"大",即理解为一个形容词;"一统"则被理解为政治上的整齐划一,即"统一"。照这样的理解,大一统的思想就自然成了为封建王朝建立庞大划一的帝国统治的工具了。如新近编的《哲学辞典·中国哲学史卷》解"大一统"为"思想和法度的统一",是"汉王朝要保持政治法纪的大一统"。就连对公羊学很有研究的杨向奎先生也在《大一统与儒家思想》中认为:"在《公羊》中大一统的境界是'王者无外'","公羊发展了'一天下'的说法而倡'大一统'","所见世则夷狄进于爵而王者无外,无外为大,是为'大中国',亦即'大一统'"。但是,大一统的本义真的如此吗?只要我们深入细心地去考察原典,我们就会发现大一统的本义并非如此。大一统的思想自有其更深刻的本来含义,下面,我们就作一番简短的考察。

"大一统"这个词最早是出现在《春秋公羊传》的传文中。《春秋》经开篇首书:"元年春王正月",公羊子传"王正月"曰:"何言乎王正月,大一统也。"何休解大一统曰:

> 统者,始也。总系之辞,夫王者始受命改制,布政施教于天下,自公侯至于庶人,自山川至于草木昆虫,莫不一一系于正月,故云政教之始。

又解曰:

> 政莫大于正始,故春秋以元之气正天之端,以天之端正王之政,以王之政正诸侯之即位,以诸侯

之即位正境内之治。诸侯不上奉王之政则不得即位，故先言正月而后言即位。政不由王出则不得为政，故先言王而后言正月也。王者不承天以制号令则无法，故先言春而后言王。天不深正其元则不能成其化，故先言元而后言春。五者同日并见，相须成体，乃天人之大本，万物之所系，不可不察也。

徐彦疏大一统曰：

所以书正月者，王者受命制正月以统天下，令万物无不一一皆奉之以为始，故言大一统也。

董仲舒在《三代改制质文》一文中解大一统曰：

何以谓之"王正月"？曰：王者必受命而后王。王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下，所以明易姓非继人，通以己受之于天也。

从以上引文中我们可以看出几个问题：

(1) 传文中大一统的"大"字不是形容词"大小"之"大"，而是动词"尊大"之"大"，用今天的话来说就是"推崇"的意思，大一统就是"推崇一统"。"大"字的这一动词用法在《公羊传》中用得很多，如大居正，大复仇，大其为中国追等，均是用的尊大之义，而非大小之义。可见，大一统的"大"字并不含有地域宽广、民族众多、权力无边、帝国庞大的意思。现代人把大一统的"大"字理解为大小

之"大"不只是对"大"字词性的误解，更关涉到对整个大一统思想的误解。这一误解由来已久，现代尤甚，鉴于本文的目的不是专门澄清大一统思想的历史误解，故在此不予详论，笔者以后拟专文论述。

（2）传文中大一统的"一统"是自下而上的立元正始，而不是自上而下的整齐划一，即"统一"。从公羊家的解释来看，一是元，统是始，一统就是元始，元始就是万物（包括政治社会）的形上根基，或者说本体。政治社会以至山川草木都必须系于此本体，才有存在的价值，故何休解"统"为"总系之辞""政教之始"，是"天人之大本，万物之所系"，徐彦疏为"万物无不一一皆奉之（自下而上）以为始（本体）"。董仲舒在《春秋繁露》中讲春秋变一为元，圣人属万物为一而系之元，讲春秋一元大始，立元崇本，贵元重始，均是此意。由此可见，公羊学所讲的"一统"的本义是指政治社会必须自下而上地依止（系于）一个形上的本体，从而使这一政治社会获得一个超越的存在价值，而不是自上而下地以一个最高权力为中心来进行政治范围的集权统治。

（3）通过上面两点辨析我们可以看出，公羊传中所说的大一统是指必须自下而上地推崇政治社会以及万事万物的形上本体，而不是现代人所认为的自上而下地建立一个地域宽广、民族众多、高度集中、整齐划一的庞大帝国。那么，为什么要推崇政治社会以及万事万物的形上本体呢？这个问题涉及到政治秩序合法化的问题，是经历了自春秋战国到秦汉几百年战乱之苦的公羊家们最焦虑的问题。我们知道，自春秋开始，周文疲敝，收

拾不住政治社会，政治秩序陷入混乱。混乱既久，人心思定，故当时各流派学派都主张政治统一，如孟子讲“定于一”，荀子讲“一天下”，墨子讲“尚同”，法家更是公开主张用武力建立统一的政治秩序。但公羊家与其他学派不同，最关注政治秩序合法化的基础问题，因为在公羊家看来，“定于一”是历史发展的必然趋势（文质再复），谁也阻挡不住，但这种“定于一”的政治秩序应具有的合法基础究竟何在则一直未能解决。法家企图纯任暴力来建立政治秩序的合法基础，墨家试图用人格的天来建立政治秩序的合法基础，孟子似乎依人性来建立政治秩序的合法基础，但公羊家认为这些努力均达不到建立政治秩序合法基础的目的。如果某一政治秩序找不到一个合法的基础，政治秩序就缺乏一个稳固的根基，统一了的政治秩序马上又会崩溃，政治社会又会重新陷入混乱，如暴秦所为。鉴于此，一代代公羊家们都把自己思考的重心放在寻找政治秩序合法化基础的努力上，建立了自己关于政治秩序合法化的思想，即大一统的思想。

（二）大一统思想的真实价值

任何政治秩序都必须具有合法化的基础，否则，人们就不会从内心深处服从这一政治秩序，这一政治秩序就迟早会崩溃。政治秩序合法化的基础问题实际上就是解决政治权威的来源问题，即人们以什么样的最终理由服从某一政治权威的问题。公羊家认为法家纯任暴力建立的政治秩序伤仁害义，决无合法性可言，人们无服从

的理由；墨家崇天志以恢复古代人格神的权威，又不符合经周文洗礼过的人文传统；孟子倡心性本善，但公羊家认为心性乃经验的产物，无超越性可言，故不能作为政治秩序合法化的基础。鉴于此，公羊家认为政治秩序合法化的基础必须具有仁义之德，必须符合人文的精神，又必须具有超越性。在公羊家看来，这种政治秩序合法化的基础只能是天，因为只有天含摄了以上三种德性。不过，由于公羊家主张变周之文从殷之质，在一定程度上接受了墨子有意志的天，而不像孟子的天是纯义理的天。这样，公羊家所依据的天就成了义理意志融合的天。公羊家认为，只有以这种充满仁义而又超越的义理意志之天来作为政治秩序的基础，政治秩序才具有一个超越而神圣的形上本源，人们才会认为政治秩序具有正当性与权威性，因而才会心悦诚服地服从。也就是说，政治秩序才有合法性可言。公羊家这种把政治秩序合法化的基础建立在形上本源上的思想主要体现在春秋大一统的思想中，下面我们就通过具体分析前面所引的话来进行说明。

何休解大一统时说：王者受命改制，布政施教于天下，必系之于正月，这叫政教之始。这段话说明了政治秩序必须有一个根源（统、始）。何休进而指出，政莫大于正始（政治秩序的关键在于根源必须纯正），为什么呢？因为只有政治秩序的根源纯正，整个政治秩序才会纯正，即才会合理合法。所以何休说春秋以元之气正天之端，以天之端正王之政，以王之政正诸侯之即位，以诸侯之即位正境内之治。如果政治秩序的根源不正，整个政治

秩序就不可能产生，更不可能合理合法。所以何休又反过来说，天不深正其元则不能成其化，王者不承天以制号令则无法，政不由王出则不得为政，诸侯不上奉王之政则不能即位。那么，使政治秩序合理合法的纯正根源又是什么呢?何休认为就是深正其元以后的天。(不深正其元的天只是自然之天，此天具物质性，无形上性，亦无神圣性，故不纯正，不能作为政教万物的基始，只有深正其元的天才具形上性、神圣性，才能作为政教万物的本体。)所谓春秋大一统，就是说《春秋》这部经推崇这种作为政治秩序合法化基础的纯正神圣的形上之天。公羊学这种关于以纯正神圣形上之天作为政治秩序合法化基础的大一统思想，董仲舒说得更具体。董仲舒在解“王正月”时说，王者必受命而后王，这说明不受命（天命）而王的王者统治不合法。王者受命而王后其政治秩序就有了一个纯正的开始(一统)，因而就具有了合法性。但是，这种合法性不能只存在于抽象的心灵认同中，还必须在具体的政治秩序中体现出来，才具有实际的政治意义。所以，董仲舒认为王者受命而王后必须改正朔、易服色、制礼乐，使实际的政治能够一统于天(得到天的认可)，从而证明新建立的政治秩序的合法性非来自于人，而是来自于天(“所以明易姓非继人，通以已受之于天也”)。

从以上我们对大一统思想的具体分析中可以看到，大一统思想所要解决的是政治秩序合法化基础的问题，其解决的方法是建立一个形上、神圣、纯正、本体的天来规范实际的政治秩序，使实际的政治秩序获得一个合理

的存在基础与超越的价值源头，从而赋予实际的政治秩序以合法的权威性，达到以天之仁德而不是以暴力来稳定社会的目的。从学理上来看，公羊家的这种大一统思想确实智慧深邃，义理精微；从历史上来看，公羊家的这种大一统思想还对中国政治产生了极其深远的巨大影响。我们甚至可以说，汉以后中国沿用了两千年的一整套礼乐刑政的政治法律制度就是由公羊家这种大一统思想开出来的。公羊家的大一统思想在中国古代的历史条件下建立了适应于当时社会的合法的政治秩序，使中国古代的政治以一种稳定的特殊形态存续下来，一直延续到近代。尽管中国古代亦经常发生篡权与战乱，但如果没有公羊家提供的这种大一统思想，政治秩序的合法性就不会确立，中国古代的政治动乱将不知如何收拾，强权人物将为所欲为，国家将没有合法权威，社会将处于无政府状态，人民将无法生活！由是观之，只要社会还存在一天，政治秩序就必须具有合法性，而这种合法性的基础又必须是超越于人的形上实在，因为只有这种形上实在所具有的神圣性才足以使人诚心服从政治权威，从而维系住政治秩序的合法存在。我们可以设想，假如汉初没有公羊家的大一统思想来规范汉家的政治秩序，化解这一政治秩序中非理性的残暴因素，汉家的政治秩序又必如强秦纯任暴力，没有任何合法性可言，其结果必然又是人民不堪，天下再度陷入大乱，汉家几百年的安宁不复可得，不知又有多少生灵要遭受涂炭蹂躏！明乎此，公羊家大一统思想的真实价值可见矣。

（三）大一统思想的现代意义

以上我们知道了公羊学的大一统思想是儒家解决政治秩序合法化问题的非常深邃的政治智慧，这种政治智慧在中国古代的政治文化中起到了非常积极的作用，为中国古代的政治秩序提供了合理的形上依据，使中国古代的政治秩序在君主专制的特定框架内能够合法存在。只要我们站在中国历史的特定条件下来评价儒家的大一统思想，我们就不会否认这种政治智慧的真实价值与历史意义。但是，如果我们站在今天中国现实的社会条件下来评价儒家的大一统思想，我们将会得出什么样的结论呢？或者说，在当今中国政治文化的建设中，儒家大一统的政治智慧还有什么积极价值和现实意义呢？如果通过我们的深入研究，我们发现儒家大一统的政治智慧不能为当代中国政治秩序的建立提供任何可资借鉴的资源，那我们只得忍痛承认在当代中国政治文化的建设中只能走全盘西化的道路。如果通过我们的深入研究，我们发现儒家大一统的政治智慧能够为中国当代的政治秩序提供某种可资借鉴的资源，那我们就得重新检讨在政治领域内全盘西化的主张，并且使中国传统的政治智慧在今后中国政治文化的重建与政治秩序的确立中起到某种积极的促进作用。要弄清这一问题，就必须首先搞清楚现代政治秩序合法化的基础何在，并且进一步探讨这种合法化的基础是否是惟一可取的基础。

我们知道，现代人一般都认为，现代政治秩序合法化的基础是建立在人民同意的基础上的，也就是说，政府统治的合法权威来自人民的同意，或者说人民的意志。这种人民同意的学说即是西方盛行几百年的主权在民的学说，这种学说的核心在于用人民意志所确立的权威来取代神的意志所确立的权威，从而把政治秩序的合法性建立在民意的基础上而不是神意的基础上，西方以洛克和卢梭为代表的社会契约说就集中表达了这种思想。这种思想在反对近代君主专制与建立现代民主政治上确实起到了巨大的作用，成了现代政治秩序合法化的理论基础。但是，从西方民主政治形成的复杂原因来看，政治秩序的合法性并非完全建立在同意学说的基础上，因为政治不同于政府，政治是一个历史文化概念，不能通过人民同意产生，而政府则是一个理性概念，可以通过人的心志设计创造。另外，政治秩序也不能等同于政府的行政秩序，政治秩序的范围要比政府的行政秩序大得多。政治秩序除包括行政秩序外，还包括法律秩序、经济秩序、宗教秩序、道德秩序等，而这些秩序则是历史文化的产物，不是某一时代的某一群人自觉地运用理性与意志创造出来的结果（即制宪者设计与人民同意的结果）。因此，人民同意只能确立政府行政秩序的合法性，而不能确立政治秩序的合法性。那么，在西方近现代民主政治的发展过程中，政治秩序的合法性建立在什么地方呢？按照伯克对英国政治制度的认识与托克威尔对美国民主政治的考察，西方政治秩序的合法性是建立在宗教、道德和习俗的基础上的，而宗教、道德和习俗又是建

立在神意(形上本源)的基础上的。人的意志可以赋予政府权力合法性,但不能赋予宗教、道德、习俗即政治秩序合法性。也就是说,政治秩序合法性的基础并不像一般人认为的那样存在于人民的同意中,而是存在于宗教、道德和习俗显透出来的形上本源中。只是因为近现代政教分离后,宗教不能直接通过教权来认可世俗政权的合法性,只能隐密地通过传统的精神影响来赋予政治秩序合法性,人们沐浴在其中日用而不知罢了。在这里,我们涉及到了人的理性与意志同人类历史文化的关系,政府行政秩序与政治秩序的关系、政治秩序的合法性与形上本源的关系。只要我们知道政治秩序是属于历史文化的范畴,承认人的理性与意志的局限性决定其只能适用于特定的行政范围,认清形上本源不像古代那样直接通过政权的力量来赋予政治秩序合法性,那我们就会避免现代人在政治秩序合法化问题上所犯的以偏概全的错误(以行政之偏概政治之全),真正认识到现代政治秩序合法化的基础何在,从而在确定现代政治秩序的合法基础时作出正确的选择。

我们还可以通过人权问题来进一步说明。我们知道,人类政治发展到现在,人权已经成了政治秩序的一个重要标志。但是,人权自身的基础(根源)又何在呢?显然,人权的基础不存在于形下的经验世界,人们不能通过自己的意志和理性来确立人权的权威,即人们不能通过同意和推论来证明人权存在的合法依据。同意学说只能说明人有平等的权利,不能说明人为什么有此平等的权利;自然法理论只能发现人的基本人权,不能赋予人

的基本人权神圣不可侵犯的权威。从人权发展的历史来看，人权的基础存在于形上的超越世界，是基督教关于人性普遍平等与人类尊严的思想建立了人权的形上基础，赋予了人权不可侵犯的神圣权威。我们知道，基督教认为人是由上帝创造的，不管人在种族、性别、阶级、财产、权力、知识、能力、血缘上有多大差别，在人是上帝的儿女这一点上人是绝对平等的，这种人在生命本源处的平等不是源自于人而是源自于神，因而这种平等具有绝对的价值。基督教还认为，人是神按照自己的模样创造的，人的生命中充满着神性，人生命中的这种神性是人类尊严的基础，是人权神圣不可侵犯的形上依据。由此可见，人权的基础是建立在神的超越的形上世界，而不是人的现实的经验世界；现代政治秩序以人权为基础，就意味着以超越的神圣本源为基础，也就是说，现代政治秩序的合法性建立在人权上，也就是建立在超越的神圣本源上。现代政治秩序的这种超越的合法性含义甚深，不是世俗的理性哲学家所能理解的，也不是当代的政治多元论者所能发现的，只有对政治秩序的合法性深深的焦虑而又参透宇宙人生的真谛，才能洞察这一人们天天受用而又遗忘了的事实。

通过以上对同意学说与人权理论的分析，我们知道了现代政治秩序合法化的基础并非如时人所说是建立在人民同意与理性设计的基础上，而是建立在超越的神圣本源上。人民同意与理性设计只能确立政府行政秩序的合法性，而不能确立整个政治秩序的合法性。明白了这一点，我们就可以进而讨论大一统思想的现代意义了。

非常明显，大一统思想所要解决的问题就是政治秩序合法性的形上基础的问题，这一问题是当今中国最焦虑而又未能解决的问题。如果这一问题不解决，即使通过民意建立了合法的行政秩序，整个政治秩序仍然不能合法。不合法的政治秩序势必会因为缺乏形上的根基而丧失神圣的权威，不能获得人们的普遍敬畏与认同，最后使整个政治秩序因不具备一超越的凝聚中心（超越的合法性）而随时都处于崩溃的威胁中。要解决这一问题，不能通过民意认可，最重要的途径就是为当代中国的政治秩序确立一个超越的形上本源，通过这一形上本源赋予当代中国的政治秩序神圣的合法性，使当代中国的政治秩序获得来自超验世界的权威，从而把中国的政治纳入合法、和谐和稳定的正常轨道。那么，在中国具体的历史条件下与特定的社会现实中，怎样来达到这一目的呢？我们知道，中国具有悠久的文化传统，在历史上儒家文化一直承担着维系中国社会稳定和谐的使命，并且为中国古代政治秩序的合法性提供了一个超越的形上基础，这就是公羊学大一统思想中表现出来的政治智慧。反观西方历史，这种使命是由基督教来完成的；在现代的西方社会中，这种使命仍然是由基督教潜在的精神影响来完成的，但要把基督教完全移植到中国来为中国的政治秩序提供合法性的依据是不可能的，也是不应该的。中国自古都是一个儒教国家，有自己的宗教，其他宗教进入中国只能被国民以个人身份接受，而不能代替儒教成为指导国家政治生活的主导力量。这样，为中国政治秩序合法性寻找形上本源的努力就只能回到中国自

己的历史文化传统资源上来解决。从中国的历史文化传统来看，只有儒家文化考虑这一问题；而在儒家文化中，又只有公羊学的大一统思想非常深入系统地考虑这一问题。因此，要为当代中国政治秩序的合法性确立超越的形上本源，就只有公羊学的大一统思想才能胜任，因为大一统的思想不仅在中国历史上曾解决了政治秩序合法化的问题，并且在义理上含藏着非常丰富深刻的智慧，只要我们站在今天的立场上根据现代生活的需要来重新认识并创造性地转化这种智慧，这种智慧就会为现代的中国服务。

具体说来，大一统思想所具有的形上世界的三重德性在今天仍未过时，只要我们剔除大一统思想中为古代专制政治服务的具体内容，发掘出大一统思想为政治秩序提供合法基础的永恒价值，并站在今天中国现实政治的具体条件下来创造性地运用这种价值，大一统的思想就一定会在当今中国政治秩序合法性的确立与中国政治文化的重建上发挥巨大的作用。我们前面已经指出，大一统思想所揭示的形上世界具有三重德性：即天具超越神圣之德、天具仁爱公义之德、天具人文义理之德，这三重德性是政治秩序合法性的基础，违背了这三重德性的政治秩序必不合法。违背了超越神圣之德，政治秩序就缺乏形上的本源与终极的价值，就不具有来自神圣领域的权威性与超越的合法性，人们不会敬畏亦不会诚服；违背了仁爱公义之德，政治秩序必然纯任暴力，缺乏内在的亲和力与社会的凝聚力，人们虽然会在强权之下被压服，但人们决不会从内心深处认同建立在强权上的

政治秩序，这种建立在强权之上的政治秩序每时每刻都处在崩溃的危险之中；违背了人文义理之德，政治秩序就会变成一种迷信与盲从，从而变成一种权力崇拜与领袖神化，缺乏理性的清明观照与人文的现代洗礼，不能适应当今文明人类成熟心态的要求。由此可见，公羊学大一统思想所揭示的形上世界的三重德性完全可以为当今中国政治秩序的合法性提供一个形上的神圣本源，为当今中国的政治秩序建立起一个超越的合法性的基础。只要我们把《春秋》经中“元年春王正月”的“王”理解为现代的政治秩序，公羊家所谓立元正始、贵元崇本、王者受命而王、以天之端正王之政，就完全可以适应于中国现代的政治形态。也就是说，尽管现代的政治形态已经变了，但大一统所依据的形上本源仍然没有变，仍然是“天人之大本，万物之所系”。中国现代的政治秩序不想建立一个形上的神圣本源则罢，要想建立一个形上的神圣本源，非公羊家大一统的政治智慧莫属！中国现代政治秩序的合法性不想找到一个超越的基础则罢，要想找到一个超越的基础，亦非公羊家所揭示的形上世界莫属！公羊家大一统的政治智慧确实不同于自由、民主、多元、平等等政治智慧，但这种政治智慧却有其独特的价值。这种政治智慧可以说是一种超越的智慧，是其他世俗政治智慧的基础。如果没有这种智慧赋予政治秩序的合法性以超越神圣的性质，自由就可能变为任意妄为、民主就可能变为暴民统治、多元就可能变为四分五裂、平等就可能变为打倒一切权威。人类的政治秩序不能从世俗的经验世界中来寻找其合法性的依据，只有超验的

形上世界才能赋予世俗的世界以神圣的价值。如果世俗的政治秩序缺乏神圣的本源作为其合法性的基础，人类建立政治秩序的努力就会像西西弗斯（Sisyphus）推巨石一样，永远不会具有价值与意义。公羊家常说后王有改制之名无易道之实，不管人类的政治形态如何变化，政治秩序合法化的基础必须放在超越的神圣本源上则永远不会变！这就是天不变道亦不变之“道”，也是人类政治的终极关怀与最后希望。

（四）结语：儒家大一统的政治智慧是中国政治文化重建的重要资源

中国近百年来在文化建设上面临的最大问题就是政治文化重建的问题，这一问题的核心是政治秩序合法化的问题，而政治秩序合法化问题的核心又是建立合法化的形上基础的问题。通过上述我们对儒家大一统思想与政治秩序合法化基础的论述，我们知道了公羊学大一统思想是解决当代中国政治秩序合法化问题的非常深刻的政治智慧，这种政治智慧在促进当代中国政治文化的重建上将会起到巨大的积极作用。这就说明了中国的传统文化中不仅蕴藏着丰富深邃的政治智慧，而且这种政治智慧在今天仍未过时，仍具有现实意义。尽管我们在运用这种传统的政治智慧时不排斥西方的政治智慧，并且要努力去吸收西方的政治智慧，但我们绝不能在中国政治文化的重建上走全盘西化的老路。儒家大一统的政治智慧已经揭示了在中国政治

文化的重建上传统文化具有丰富的可资利用的资源，看不到这一点我们就会迷失方向，走错道路。在今后中国政治文化的重建上，我们既要发扬光大中国传统的政治智慧，又要努力吸取西方现代的政治智慧，这才是不卑不亢地解决中西文化问题的应有态度，是建设未来的中国政治文化的康庄大道。

第四节 从中国儒家立场对“全球伦理”的几点看法

1993年9月4日“世界宗教会议”签署了《全球伦理普世宣言》，并发表了《世界伦理宣言·导言》，对“全球伦理”或曰“世界伦理”进行了解释，《宣言》的发起者们希望通过《宣言》的形式形成全球性或世界性的普世伦理，以解决人类面临的诸多问题，如贫穷问题、战争问题、生态问题以及男女问题。当此人类多难之秋，《宣言》发起者们的仁心悲怀弥沦天地，其力图以“全球性伦理”来化解人类苦难的决心与勇气非常值得吾人赞许，亦使吾人非常感动。但是，要在今日之世界形成所谓“全球伦理”或“世界伦理”是不可能的，因为今日人类的历史文化条件还未发展到足以形成“全球伦理”的阶段。故人类困境的解决不是依靠学者手定的“全球伦理”，而是依靠传统形成的“本土伦理”。下面，就逐一申论我的看法。

(一)当今之世不可能形成一种"全球伦理"

要理解此一问题，必须首先了解"当今之世"的性质。当今之世，用中国儒家的话来说，仍是一"据乱之世"，此"据乱之世"的根本特征是人类生命之失序、人类心灵之无依、宇宙节律之破坏以及物质力量之称霸世界；此即是人类生命秩序之乱、人类心灵秩序之乱、宇宙秩序之乱以及社会秩序之乱。此"乱"即是"颠倒"、"无序"、"错置"，即《易经》所谓万物不得"各正性命"而"保其太和"，因而不能得其"贞定"。是故，当今之世，非如启蒙思想家、人本主义者、经济决定论者、生产力拜物教者、民主崇拜者、自由鼓吹者、人权歌颂者、进步追求者所认为的是人类迄今为止最美好的时代，恰恰相反，当今之世是人类迄今为止最混乱的时代，人类的生活已失去了秩序、意义、方向与希望。依儒家之"三世说"，此"据乱之世"离"升平世"尚远，遑论"太平世"！故针对此"据乱世"，属于"太平世"的"大同"理想或曰"治法"就不能骤然适用。具体说来，在今日尚存在着各个有别的独立民族国家与不同文化形态的历史条件下，即在今日存在着民族利益冲突、价值理念冲突以及不同文明冲突的"乱世"，"全球伦理"这一属于"太平世"的"大同"理想就不能适用。"全球伦理"在今日只能是人类未来的理想和希望，而不是具体的"治法"或"规范"。人类不能超越其特定历史阶段实现其未来理想，只能在特定历史阶段实

现其相应于此一特定历史阶段可能实现的理想，未来的理想只是一种激发人类生存勇气的希望。职是之故，《全球伦理普世宣言》提出的“全球伦理”超越了当今之世的特定历史适用阶段，只能是一种“理想的伦理”或“希望的伦理”，不能在现实中落实成“具体的伦理”或“适用的伦理”。正是基于这一理由，我认为当今之世不可能形成一种“全球伦理”。

复次，证诸古今中外史乘，所谓“伦理”，都是同特定历史文化相联系的伦理；也就是说，所谓“伦理”都是特定历史文化中的伦理，或曰具有特定历史文化特征的伦理，并无超越特定历史文化的伦理或特定历史文化之外的伦理。这是因为人类有史以来，都是在特定的历史文化中生存繁衍，维系其社会生活的伦理注定具有其特定历史文化的性质；即使到现在，人类交通发达联系密切，仍未从根本上改变人类聚族而居生活在特定历史文化中这一事实。因此，当今人类在理解所谓“伦理”时，仍是从自己特定的历史文化结构和特质中来把握伦理并遵循伦理。是故，在当今之世，提出“全球伦理”是把伦理从特定的历史文化中抽象出，使伦理脱离其固有的历史文化结构与特质，变为一种“抽象的伦理”或“超越的伦理”。尽管这种伦理在某些方面综合了各种文化中相似或相通的成分，但这种伦理（“全球伦理”）因脱离了特定的历史文化结构和特质而不具有对某一特定民族的亲和性与认同力，因而对当今生活在不同文化和国家中的民族不具有实际的约束力。就算世界上的每一个人都能读到《全球伦理普世宣言》并在理智上接受其某

些原则，但对其具有实际约束力的仍是其特定历史文化中具有其历史文化特质的伦理。以所谓“金规则”为例：基督教民族遵循的是耶稣教导的“金规则”，伊斯兰民族遵循的是穆罕默德教导的“金规则”，印度民族遵循的是筏驮摩那和佛陀教导的“金规则”，中华民族遵循的是孔子教导的“金规则”。这些民族不会去遵循一个其历史文化之外的抽象的全球性的“金规则”伦理。这是因为伦理的历史文化属性决定伦理的权威来自特定的历史文化传统，长期的历史积淀与文化认同赋予了各文化固有伦理以权威和效力，使其伦理变成了一种习惯、一种传统、一种集体无意识、一种群体记忆，最后变成了某一群人类自觉服从的当然律则。因此，少数专家、学者和宗教领袖通过人为的方式制定的“全球伦理”没有历史文化赋予的权威和效力，缺乏历史与传统的长期认可与支持，只是一群人理性的决定与同意，因而缺乏来自历史文化与传统约束力，人们不会自觉遵从。因此，从这个意义上来说，当今之世不可能形成“全球伦理”。

（二）切实遵循各种文化中已有的“本土伦理”

当今人类解决道德困境面临的问题不是没有伦理的问题，而是有伦理而不遵守的问题，即孔子所谓“智及之仁不能守之”的问题。在当今已有的各大文化体系中，古代圣人们已经依其特有的历史文化形式确立了个人及其群体应当遵循的伦理标准，而且这些标准是可作为

"万世法"的永恒标准；也就是说，各大文化体系中的古圣人们已经为我们今天指明了"生活的终极意义和相应地该如何生活的解释"，我们不要妄自尊大地去"发明创造"所谓"新伦理"，只要按照古圣人们为我们确立的伦理标准生活，我们就能获得有意义的幸福人生了。每一种文化虽然对"生活的终极意义和相应地该如何生活的解释"有历史文化形式上的差异，即有语言上、习俗上、制度上、学理上以及精粗深浅中正偏至上的差异，但各文化中的伦理在精神实质上大体皆指向"善"。因此，在当今不能形成"全球伦理"的特定历史条件下，只要每一个民族及其个人能切实遵循其文化中古圣人所指明的伦理，人类当前面临的道德困境并不难解决。在我看来，人类当前的道德困境恰恰是生活在每一文化中的人们不遵循其文化中的伦理所致。如在和平问题上，近百年来西方人不遵循基督教"登山宝训"的博爱伦理，而遵循"社会达尔文主义"弱肉强食的所谓"新伦理"（强盗伦理），结果西方人变为专靠武力侵略扩张的帝国主义与军国主义，与强盗无异，最后导致两次世界大战，给人类带来了无数灾难。至今在以西方文化为主导的国际关系中盛行的仍是这种以军事实力与经济实力为国家目标的社会达尔文主义伦理，不仅基督教文化世界如此，印度教文化世界与儒教文化世界亦如此。（如尼赫鲁放弃了甘地基于印度教尊重生命的伦理而接受了西方社会达尔文主义弱肉强食的伦理，大力发展现代军事工业，最终使印度成为当今南亚军事大国；又如日本近代放弃儒教道德，完全信奉西方社会达尔文主义规则而蜕变为

军国主义，中国近代以来亦被迫放弃儒家道德理想，追随西方社会达尔文主义，已成为东亚军事强国。）时至今日，世界军事实力的竞争虽不甚明显，但经济实力的竞争则如火如荼，如果国际间源自西方的社会达尔文主义规则不变，经济实力的竞争不过是军事实力竞争的前奏。夫如是，建立在社会达尔文主义规则上的世界最终会因为各国实力的消长打破力量的平衡，最后导致战争。故现代世界不能实现永久和平，其根本原因则是放弃了东西方文化中古圣人已确立的博爱仁道伦理，若东西方各国能不折不扣地切实实行并真正做到各自文化传统中已存在的古老伦理，废除社会达尔文主义规则，实现永久和平则不难。

又如在生态问题上，西方没有遵循基督教文化已有的"金规则"，而是把自己不愿要的生态环境破坏转嫁到第三世界国家，如不砍自己国家的树却大量进口别国的木材，不挖自己土地中的矿藏却大量廉价进口别国的矿藏，更有甚者将核废料运往第三世界国家倾倒埋藏。再如日本，根本放弃了儒教已有的"恕道"（"金规则"），自己的森林覆盖保护得非常好，却为了进口木材大量砍伐南亚的热带雨林；制造了大量登山电动缆车出口国外，造成别国自然风景的严重破坏，自己的富士山则一辆不用。至于中国，则根本不遵循儒家"仁者与天地万物为一体"的尊重自然的"天人合一"伦理，而是追随西方急速地工业化，最后造成对自然生态万劫不复的破坏。（大跃进时土法炼钢几乎将全国的树砍光，水资源的污染滥用已使太湖变黑黄河断流，现在的农村已几乎看不见我儿

时常见的麻雀、八哥、喜鹊、布谷、画眉等飞鸟，乡间的河中已无虾可捉，无鱼可钓。凡此种种，可知中国不遵循自己古已有之的伦理而遵循西方近代以来攻伐自然的伦理，对中国自然生态的破坏是何等的严重!）至于世界面临的贫穷问题与男女问题亦可作如是观。

总之，当今世界上各大文化体系中已具备了非常丰富美善的伦理，这些伦理不仅是好的、可欲的（儒家讲"可欲之谓善"），并且得到各自历史文化传统几千年人心智慧的滋养护持，具有相当大的亲和力与认同力，只要现代人类能各自真正切实遵循这些自己古亦有之的"本土伦理"，人类当前的道德困境就能够得到克服。因此，制定所谓"全球伦理"要求所有文化传统中的人共遵之是不现实的，不必要的，也是无效力的。解决当前人类道德困境的首要任务不是去不切实际地凭借理性制定抽象的"普世伦理"，而是去复兴、弘扬、光大各种文化传统中已有的"本土伦理"；当今人类的道德灾难不是因为没有人类共通的伦理原则所致，而是因为各大文化传统中的"本土伦理"式微衰落，人们不遵循其固有的伦理原则所致。职是之故，解决当今人类面临的道德困境就只能回到人类各大文化传统中的"本土伦理"，并真正地切实地遵循此一伦理，而不是抛开"本土伦理"去制定所谓"全球伦理"或"世界伦理"。试想，若当今人类连自己文化传统中的伦理都不遵守，怎么会去遵守另一抽象的、外在的、与自己文化传统无关的"普世伦理"呢？这里再强调一遍：当代人类的道德病痛不是因为没有伦理，而是因为不遵守各自传统文化中已有的伦理！

(三)《全球伦理普世宣言》中的“西方中心论”倾向

《全球伦理普世宣言》在《总则》中写道:“我们肯定并赞成这些正面的人类价值——自由、平等、民主、对相互依存的承认、对公正和对人权的承诺……”在这里,《全球伦理普世宣言》不自觉地犯了“西方中心论”的错误(此错误即是“以西方文化为人类共法”的错误),因为自由、平等、民主、人权是西方文化的产物与特质,而不是“人类价值”。以中国儒家文化为例,就不如此肯定赞成这些价值,因这些价值与儒家价值存在着某种层而与程度的冲突,如儒家强调个人对家国天下的道德责任而不怎么强调个人自由,即把道德责任放在行为价值的第一位,个人自由则放在其次;儒家不赞成形式理性一刀切的西方平等观,而是以“礼”的“中和精神”强调“等差之爱”、合理的等级制度以及相应于每一合理等级的生命价值与行为准则;儒家不赞成民主,因为民主的平面化、世俗化、庸人化以及贤与不肖各一票的所谓平等化使有道德、有智慧、有品位、有高才面不肯与庸愚为伍的人不能进人政治去转化政治;儒家亦不完全肯定人权,因人权源于人的利益欲求而非道德实现,只有反抗压迫的消极意义而无更高的价值目的。即使在所谓“对话时代”的今天,中国儒家文化对西方自由、平等、民主、人权等价值也是有限制地、有选择地、有保留地、极谨慎地承认接受,绝不会完全拥抱认同,其原因在于源自中国历

史文化传统的儒家价值在其发生学意义上（即渊源上）与西方价值存在着许多差别与不同，而有些差别与不同则是本质性与渊源性的，永远都不可能会通融合。正因为中国儒家文化并不如此完全肯定赞同自由、平等、民主、人权等西方价值，故这些价值只能是“西方价值”而非“人类价值”。《全球伦理普世宣言》不自觉地把“西方价值”等同于“人类价值”，违背了其《宣言·原则》中所说的“应该使用所有宗教和伦理集团都能接受的词语和形象，它的词语应该是‘以全人类为基础的’”原则，因自由、平等、民主、人权等价值并非是“以全人类为基础的词语”，而是“以西方文化为基础的词语”。

由此可见，“西方文化中心论”在当今之世影响是何等之深，就连制定《全球伦理普世宣言》的这些非常尊重非西方文化的人都不自觉地受其影响，亦可知当今解决人类道德困境的当务之急不是去制定所谓“全球伦理”或“世界伦理”，而是去消除无所不在的“西方中心论”。“西方中心论”消除，各种文化都自觉地真正遵循自己的“本土伦理”，此各自“本土伦理”的共通处即是“全球伦理”，又何必再去制定一另外的形式上的“全球伦理”呢？至于《全球伦理普世宣言》所言西方自由、平等、民主、人权是“正面的”人类价值，此处所谓“正面”我则不敢苟同，因这些西方价值在今天看来已经出现了许多负面效用，前面所言之社会达尔文主义规则问题、第三世界之贫穷问题、全球生态环境破坏问题以及人类男女关系不能各正性命与婚姻家庭日趋脆弱破裂问题无不与这些西方价值有直接关联。现代西方文化是全球主导性的文

化，具有强烈的霸权色彩，故现代人类自觉不自觉地都受到西方文化的影响，因而现代人类面临的诸多困境灾难都与西方文化有内在牵连。是故，解决现代人类困境灾难的首要途径就是去深切反省批判上述西方价值的负面作用，纠正西方文化的偏颇与歧出，而不是掩饰西方文化的缺失，把西方价值上升到属于全人类的所谓“正面”价值。《宣言》的制定者们在制定《宣言》时未能深切反省批判西方价值的负面作用，而是把西方价值看作不证自明的普世真理，这在我看来不能不是一件非常遗憾之事。

（四）几个具体问题

1. 关于强调“天权”而形成“三权伦理”问题

《宣言》强调对人权的肯定和对地球的尊重，此即提出了“二权”——人权与物权，但还不够，还应提出“天权”，形成伦理上的“三权”。所谓“天权”，是指超越神圣之权利，即除人与物外，超越神圣之“天”亦具有其不可侵犯之权。因人与物均是形下界之存在，不具超验神圣价值，而“天”则是形上界之存在，具有超验神圣之价值。若人与物只有形下界之价值，而不能通于形上界之价值，其权利则缺乏超越神圣之贞定与安立，即缺乏超越神圣之合理性与合法性的证明与维系，故不能使人心悦诚服，因而不能使人自觉遵从。故在强调人权物权不可侵犯的同时应强调“天权”不可侵犯，而“天权”与“人

权”“物权”本通而为一，“天权”正是“人权”“物权”所以合理合法的基础。若人类伦理中缺少了“天权”一权，其伦理的权威性与合法性就要打许多折扣，其约束力就要降低很多。当今世界日益世俗化、人本化，反应在伦理上就是取消伦理的超越性与神圣性，即取消伦理的天道性，使伦理失去超越神圣之权威性与约束力，人们不能因敬畏而自觉遵循；退一步说，人们虽知道应遵循，然“智及之仁不能守之”仍不能遵循，此所以当今之世需确立“天权”而神道设教，以“天”之力量权威促使人遵循人类伦理，切实落实“人权”和“物权”。此“三权”思想源自儒家天、地、人参通的“三才”思想与“畏天命”神道思想，在当今人类超越神圣价值失落的时代，复兴此种思想而形成“三权伦理”，正可以对治人类当今有伦理而不能遵循的道德困境。

2. 关于强调具体禁止性限制规范问题

《宣言》所列伦理多为抽象的保护性诉求规范，甚少列出具体的禁止性限制规范。然在现实生活中，由于人私欲习见之根深蒂固，《宣言》所言之人人赋有的理性良知并非时时清明朗现，而经常会被私欲习见乘权作主遮蔽退让，事事随躯壳起念。因此，在制定伦理规范时就应该考虑到这一因素，以禁止性的限制规范来约束当事者，促使其向善，即促使其遵守保护性的诉求规范。否则，只有保护性的诉求规范实不足以促使人切实遵循伦理规则。是故，我们不能对人性太天真信任，对人性的负面价值要有一深切的认识，若我们在现实层面对人性抱

过于天真乐观的态度，对人性的负面作用不加以警惕与对治，《宣言》所规定的保护性诉求规范就不能实现。以《宣言·前提》为例，该部分列举了五项不可或缺的“全球伦理”，其中除第二项涉及到一般的道德责任外，其余均为保护性的诉求规范。依我之见，此部分及《宣言》其他部分应加上类似下列内容的禁止性限制规范：

“每个人对他人、自然和天道均无违背其尊严、价值和权利的权利，若有个人、国家和社会实体违背之，其他个人、国家和社会实体均有权利和责任限制或剥夺其权利。”

3. 关于做人本质问题

《宣言》认为“自由”乃“做人的本质”，并认为“只要不侵犯他人的权利或表现出对有生物或无生物适当的尊重，每一个人都有自由行使和发展每一种能力”。《宣言》这种关于做人本质的思想，与中国儒家关于做人本质的思想大异其趣。在儒家看来，“做人的本质”不是实现其“自由”，而是呈现其“良知”，复归其“性体”。此“良知”“性体”不是人选择的结果，而是先验地存在于人的本性之中，是人所以为人的先天本质性规定。“良知”“性体”会被私欲习见障蔽，但不会消失，永远是人“做人的本质”。至于人的“自由”，只能是人实现其本质——“良知性体”——的手段，而不是人存在的目的，更不是人“做人的本质”。若以“自由”作为人“做人的本质”，则是取消人类在“做人本质”上的道德规定性和伦理目的性，最终是取消道德和伦理本身。因为如果在“做人的本质”

上不先验地确立一个人性的道德标准或者伦理目的，不对“自由”进行道德伦理的超验限制（对人“做人的本质”作先验的价值规定就是对“自由”进行道德伦理的超验限制），人就可能会依仗其所谓“自由的本性”为所欲为，结果非但不能使人向善，反而可能导人为恶。因此，在伦理的领域，“自由”只能是手段而不能是目的，只能是实现人先验本质——“良知性体”——的工具而不能是人的“做人本质”本身。《宣言》将“自由”作为人“做人的本质”，并且作为《宣言》基本原则的第一条，有取消人真正“做人的本质”——“良知性体”之嫌，从而有可能取消伦理向善价值本身，这不能不是一件遗憾之事。

复次，《宣言》所理解的“自由”还有一个特征，即只要人不侵犯他人和他物（有生物和无生物）的权利并尊重之，每个人就可自由行使和发展其每一种能力。这一对“自由”的理解是有问题的，甚至是相当危险的。这一“自由”的含义即是说，只要一个人不侵犯他人和他物的权利和利益，什么都可以做。此处的要害是在“不侵犯”和“他人他物”上，即只对“自由”作了上述两点限制。然而，此限制显然不够，“不侵犯他人他物”并不意味着人就拥有做任何事情的“自由”或“权利”。殊不知人虽“不侵犯他人他物”则有可能侵犯“天道”，违背“天理”，并有可能通过对自身的犯罪侵犯“人类尊严”。如同性恋者结婚组成家庭，虽未“侵犯他人他物”，但却侵犯了“天道”，违背了“天理”，因“天道”乾男坤女各正性命，家庭是“乾道成男坤道成女”之“天道”及其“阴阳大化”在人类社会两性关系中的具体体现，是“天理”对男女之道与婚姻家

庭之贞定。离开男女两性之结合而组成单性之婚姻家庭，是对乾道坤道生化万物之神圣律则（“天道”）的侵犯，是对阴阳交合的宇宙自然秩序（“天理”）的破坏，故人的行为虽“不侵犯他人他物”，但可能侵犯“天道”“天理”，依此，人在“不侵犯他人他物”的前提下亦无做任何事情的“自由”：也即是说，人虽“不侵犯他人他物”，但亦绝无权利“自由”地“行使和发展其每一种能力”（因人有些能力是相当可怕危险的负面能力，必须痛加限制与约束）。又如人虽“不侵犯他人他物”，但人可能侵犯自己，并通过侵犯自己侵犯“人类尊严”。以现代泛滥的色情文化为例，当事者虽未“侵犯他人他物”，但当事者通过自己的行为把自己降为禽兽动物，甚至连禽兽动物不如；因当事者并非孤立一人，而是人类群体中的一员，其对人类尊严负有连带责任，故当事者把自己降为禽兽动物并不是自己一个人的事，而是影响了人类，连带地把人类也降为禽兽动物，侵犯了人类的尊严。也即是说，当事者虽在形式上只侵犯自己的尊严，但因其作为“人”的存在本质与身份决定其在侵犯自己尊严的同时即是在侵犯人类尊严。而侵犯“人类尊严”就是在侵犯“天道”，因“天命之谓性”，“天”赋予人“良知性体”，侵犯了人的“良知性体”就是侵犯“天道”。是故，在人“不侵犯他人他物”的情况下人亦不拥有绝对的“自由”，即人无权利行使和发展人的每一种能力，即使人对自己亦是如此。可惜《宣言》对人性的理解过于天真浪漫，只对人进行“不侵犯他人他物”的限制，没有看到人在“不侵犯他人他物”的情况下仍可能违犯伦理，仍需要对人的“自由”和“能力”进

行限制。《宣言》之所以有这样的失误，是《宣言》不加怀疑地热切推崇西方“自由”的价值观所致，这是我们今日在考虑伦理问题时不能不警惕之处。

4. 关于平等问题

《宣言》以西方价值为基础，故在制定“全球伦理”时，以“平等”为其基本原则，如强调一切人的平等、权利的平等、男女的平等。主张“平等”并无错，但不能将“平等”强调过头，若将“平等”强调过头，会无视“平等”掩饰下的“实际等差”，不能就人现实生活中的“实际等差”制定相应的伦理规则，因而不能成就人现实生活中的“殊异存在”。《宣言》在这方面有过分强调“平等”之嫌，故亦与中国儒家文化异趣。依儒家文化，并非不知有“形式的平等”（西方价值中的平等及“全球伦理”强调的平等即是“形式的平等”），“形式的平等”具体是指“法律面前的平等”，此“平等”是“一刀切”的理性的平等，此“平等”具有法律上一体拉平的意义，故有其法律上的价值。但这种“平等”没有考虑人实际存在的差异，亦没有考虑人实际存在的差异有其正当性与合理价值，而是将某种实际存在的正当合理的不平等扯平削齐，这种将实际正当合理的不平等扯平削齐的“平等”实际上亦是一种不平等，即相对于人“殊异存在”价值的不平等。故依儒家，强调的是相对于特定“殊异存在”的平等，即“实际等差”中相对于其等差序列的平等，此平等才是每一个人实际的、真实的、可感知的平等。故在制定伦理规则时，就要考虑到人“实际等差”的“殊异存在”具有其现实性、正当性与

合理性，制定出相对于特定人的特定的伦理（适用于不同人的不同的伦理），使不同的人在遵循不同的伦理中实现其特定的生命意义与行为价值。这就是儒家所推崇的"礼的别异特征与中和精神"。如关于男女问题，儒家讲"男女有别"而不讲"男女平等"。所谓"男女有别"，是讲男女因其自然、情感、社会、责任等方面的原因各有其应遵循的伦理准则，即"礼"，男女在其各自之"礼"（特定伦理准则）中实现其生命之特定意义与行为价值。儒家虽不过分强调人的"形式平等"（法律平等），但强调人的"实质平等"（礼乐平等），"礼乐平等"是一种表面上的不平等实际上的平等，"形式平等"则是一种实际上的不平等而表面上的平等。《宣言》蔽于西方抽象的"形式平等观"而看不到人有实质性的"礼乐平等"，从而不考虑相对于现实不平等的人所适用的伦理原则，这也是一件遗憾之事。

5. 关于建立一体文化和转变意识问题

《宣言·导言》第三条绝对的原则第二款写明"要建立一体的文化"，在我看来，这根本不可能，人类文化过去、现在、将来都不可能建成所谓"一体的文化"。这是因为人类文化从其产生演变来看一直都是多元的、丰富的、独特的、殊异的文化，未来文化的发展也必然如此。若人类果能建成"一体的文化"，必然是以强制扯齐削平人类文化的多元性、丰富性、独特性和殊异性为前提，此是对人类文化的最大不尊重和不平等。故人类文化的多元性、丰富性、独特性和殊异性将是永远必须存在和应

该尊重的！但这并不意味着人类文化不朝“大同”方向演进。所谓“大同”，依儒家不是指“齐一拉平”，而是指“太和一统”。“太和”，是指差别中的合同；“一统”，是指多元中的统一。故未来世界的文化不是单调无别万国齐一的“一体文化”，而是殊异多元而又一统共贯的“大同文化”。此“大同文化”是一与多、同与别、共与殊的综合，是人类文化未来的发展方向。这只有中国文化可以为其提供资源与智慧，希望《宣言》的制定者们能够认识并吸取中国儒家的资源与智慧，不把儒家排斥在世界文化之外。

至于转变意识问题，要解决人类的道德困境，只改变意识还不够，因人类意识知之，并不能保证人类行为行之，如人类如今已知汽车尾气破坏生态环境，但为图生活便利，仍然大量生产使用轿车，并有扩大的趋势；即人类如今在理智上虽已知生态伦理很好，但为图自己生活的安逸舒适，在自己私欲利益的驱使下仍不遵循生态伦理。这是因为人类行为往往不按照人的清明理性行事，而按照人的利欲习气行事，故要使人遵循伦理，除改变意识外，更重要的是改变人的气质之性，即克制人的欲望、调适人的利益、消除人的习气、养成人的德性。要做到这些，就必须经由儒家指出的两个途径，即在个人方面经由“工夫”修养的途径，在社会方面经由“教化”熏习的途径。故中国儒家所揭橥的“工夫”和“教化”是解决当今人类“有伦理而不遵循”之道德困境的根本出路。在这一点上，也希望《宣言》的制定者们留意。

总之，《全球伦理普世宣言》有很多值得称道之处，

但也有很多问题，我在这里谨从中国儒家立场提出问题，供《宣言》的制定者们研究参考。最后，我再重申一遍，在当今人类多难之秋，《宣言》的制定者们欲解决人类面临的道德困境，其动机是非常可嘉的，其用心是非常良苦的，我在此谨对他们的道德热情和实践勇气表示由衷的钦佩！

第 4 章

政治儒学与中国现代化及东亚政治文明

第一节 儒家文化与中国现代化

(一)儒家文化是中国式现代化的精神特质与文化方向

中国是具有五千年古老文明的国家，有其源远流长的文化传统。在中国现代化的进程中，中华文化传统起着孕育、促进、定位中国现代化的作用，是中国现代化可资利用的深厚资源与赖以生存的土壤家园。因此，中国的现代化必须建立在中国固有文化传统的基础上，不能背离自己的文化传统而丧失自己的民族特性，完全走西方式或者西方化的现代化道路。虽然现代化起源于西方

社会内部的要求，即起源于马克斯·韦伯(Max Weber)所说的新教伦理中的资本主义精神，但在近代世界各国特别是东亚各国追赶现代化的过程中，各国的文化传统都发挥了促进与定位本国现代化的作用，使现代化向多元发展，出现了区别于西方现代化而体现本国文化传统的现代化，东亚日本、韩国、台湾、香港等儒家文化圈出现了区别于西方现代化的东亚现代化即是明证。就中国来看（此处指中国大陆），走向现代化固然是当务之急，但确立中国现代化的基础与厘定中国现代化的性质更是刻不容缓。中国的现代化必须是中国式的现代化，或者说具有中国特色的现代化。我们知道，儒家文化是中国文化的主流，是中国文化区别于西方文化的最大的中国特色，故中国未来的现代化必须以儒家文化为其基础，即必须是体现儒家文化根本精神的现代化。这就是中国现代化的精神特质与发展方向，是对中国未来现代化的定性与定位。鉴于此，本文拟从社会结构变迁、经济发展、政治重建与道德精神回归四个方面简论儒家文化是中国未来现代化的精神特质，儒家式的现代化是中国现代化的发展方向。

(二)儒家文化与中国社会结构的变迁

现代化的过程，就是社会结构变迁的过程。社会结构之所以在现代化过程中急剧变迁，是因为现代化体现的是浮士德(Faust)的精神。所谓浮士德精神，是一种无限制地追求知识和权力，力图用理性宰制世界的精神。

这种精神以无止境地向外扩张征服为其特征，培根所谓“知识就是力量”以及现代人无限地追求增长与进步就是这种精神的具体体现。虽然歌德(Goethe)希望用道德宗教精神来转化浮士德精神，但韦伯所分析的新教伦理非但未能转化浮士德精神，反而使浮士德精神在现代化过程中充其极。可以说，现代化的精神，就是浮士德的精神；现代化的世界，就是浮士德精神充斥弥漫的世界；现代化的过程，就是浮士德精神为主导力量的过程。

浮士德精神开出了现代化，决定了现代化的过程必然是社会结构急剧变迁的过程。这是因为浮士德精神以分解的理性割裂世界，以无限增长的知识不断把握对世界的新宰制与新霸权。在这种情况下，社会结构只有急剧变化才能适应浮士德精神的要求，因而才能符合浮士德精神所体现的现代化精神。

在浮士德精神推动下的现代化过程，是求变求新的过程。具体在社会结构中，是求分化与变迁的过程。社会结构的分化变迁与求新求变有其正面的价值，可以使社会免于僵化衰败而充满生机活力。但是，浮士德精神主导下的社会无限制地追求社会结构的分化变迁与翻新，会使社会处于一种不稳定的状态，缺乏一种源自形上世界的整合力量，使人的生命在形下的世界中无所依止。不能在相对稳定和谐的社会结构中安身立命，以实现生命的意义与价值。如此，不断变化的社会就变为幻化的社会，幻化的社会就变为无意义与游荡无归的社会。浮士德精神只知道变的价值而不知道不变的价值，这是浮士德精神所开出的现代化社会之最大弊病。

中国的社会正在走向现代化，故中国的现代化过程正受到浮士德精神的影响，亦面临着社会结构剧烈变迁。在此历史发展的紧要关头，中国社会结构的变迁应受到分裂宰制与无限求变的浮士德精神的指导？还是应受到综合一统与不变中求变的儒家文化精神的指导？是刻不容缓必须马上解决的问题。笔者认为，在中国现代化的过程中，社会结构的变迁必须以儒家文化精神作主导，建构新的“礼乐社会”。此新的或者说现代的“礼乐社会”不仅可吸取浮士德精神的正面价值，更可避免浮士德精神的弊端，同时亦是营建中国式现代化的要求。

儒家文化并非不求变，而是在不变中求变，这就是《易经》所揭示的不易与变易的辩证精神。儒家文化并非不求向前发展，而是向前发展时能知返，在返本开新中把握历史的连续性而反对无止境地向前扩张。这也是《易经》往而知返的精神。此外，儒家在认识世界时，不以分解的理性来宰制世界，而以综合的理性来调适世界；不以无限膨胀的知识来作为控制世界的力量，而以合乎人性的知识来作为实现生命意义的助缘。这又是《易经》“圆而神”的智慧，区别于西学“方以智”的精神。由此可见，儒家文化体现的是一种不变中求变的返本开新的当下即是调适世界的圆而神的精神。这种精神区别于无止境求变的往而不返的以分解之理性宰制世界的方以智的浮士德精神。

上述儒家文化所体现的精神落实到形而下的世界中，就形成了儒家所特有的“礼乐”精神；“礼乐”精神落

实到社会生活中，就形成了“礼乐的社会结构”。所谓“礼乐”精神，即是一种不变中求变的精神：礼包含着仁义之道，仁义之道是礼永恒不变的特质，亦是礼的核心，董子所谓“天不变道亦不变”与孔子所谓“人而不仁如礼何”即是言礼不变之义。此外，礼须因时损益，殷商异代，礼各不同，不同时代需要不同的礼，孔子谓“礼之用，时为大”即是言礼可变之义。又，“礼之用，和为贵”，礼体现的是一种综合的和谐精神，而非分裂的宰制精神。当“礼乐”精神下贯到社会结构中，就形成了“礼乐社会”。“礼乐社会”是既求永恒之道又因时变化的社会，是既求综合和谐又能返本开新的社会。如此的社会既能向前发展，又不至游荡无归；既能开出新的局面，又不至失却根本；既能在变中因时制宜，又不至在无穷翻新中无所依止；既能使社会和谐稳定，又不至使社会僵化保守。如此的社会才是可欲的社会，如此的精神才是社会所需的中和平正的精神。这种“礼乐精神”与“浮士德精神”完全不同，是东方文化对治“浮士德精神”的非常珍贵的传统资源。

职是之故，在中国现代化所导致的社会结构变迁中，应该以“礼乐精神”来克服“浮士德精神”，以“礼乐精神”来指导现代化的建设，使中国社会结构的变迁向新的“礼乐社会”转型，在中国建成现代的“礼乐社会”，从而最终在中国建成中国式的现代化。也就是说，在中国，只有儒家文化所体现的“礼乐精神”才具有整合中国社会的力量，才能克服“浮士德精神”的弊病，将中国现代社会建成一个变化日新而又返本知止的体现永恒天道的稳定和谐的社会。

（三）儒家文化与中国经济的发展

现代化的一个指标之一，就是经济的增长与发展。按马克斯·韦伯的分析，西方现代化的形成，即西方经济的迅速增长，得力于新教伦理中的资本主义精神，即得力于勤俭、节制、储蓄、敬业、诚信等人类优良的道德品质。虽然中国的现代化不像西方的现代化是自发地产生于社会内部，而是被迫地产生于外部的政治压力，但中国的现代化一经产生，就必须服从现代化的一般规律，人类优良的道德品质对中国现代化亦即对中国的经济增长必将起着积极的支援作用。我们知道，儒家文化中也有类似基督新教的工作伦理与天职观念，儒家文化熏陶出来的人也具有勤俭、敬业、节制、诚信、好储蓄等优良品质，故儒家伦理不是中国经济发展的障碍，而是中国经济发展的促进力量。因此，中国的经济发展必须以儒家伦理为其基础，走人类道德指导经济发展的道路，如此，中国的经济才会有良性的发展，中国的现代化才会因符合人性而成功。

中国经济的发展，必须建立在市场经济之上，而市场经济就是自由经济。儒家自古以来都一直肯定自由经济的价值，反对任何形式的独占与垄断。《中庸》言"万物并育而不相害，道并行而不悖"，这是自由经济的最高原则。孟子言"关市讥而不征"，"市法而不廛"即是反对统制经济。西汉的儒生贤良文学反对盐铁官营，即是主张自由经济。中国的儒家文化传统主张藏富于民藏富于天

下，其中有许多支持市场经济的资源，在中国当今市场经济的发育上可以起到积极的促进作用。

市场经济虽然符合人追求自由的天性，但市场经济也有其严重弊端，即市场经济会造成严重的贫富不均，而严重的贫富不均正是导致社会冲突的根源。因此，儒家出于对和谐的追求，在经济上主张“均富”，如孔子在主张“庶富”的同时认为政治上的大患在“不均”，孟子主张“制民恒产”，董仲舒主张“限民名田”，以及唐授民“永业田”，均是反对贫富悬殊而主张共同富裕。在当今中国发展市场经济的条件下，为了避免贫富悬殊而导致社会冲突，儒家“均富”的思想具有非常重要的价值，值得制定中国未来经济政策的人们去参考借鉴，吸取其中宝贵的思想资源。

儒家文化不仅能促进经济的发展，而且还能批判经济发展中的非人性倾向，使现代中国经济的发展符合人性的要求。我们知道，现代经济的发展必须服从市场经济中价值规律的制约，以追求最大利润为第一原则。故现代经济是建立在功利、消费、效率、增长之上的，其基本动力是为了满足人类物质生活中的感官欲求。在现代社会，经济被提到人类生活的首位，似乎对人类来说具有压倒一切的重要性。在这种情况下，出现了双重异化(alienation)。首先，是人与自身的异化：人在生产过程中被作为一个生产工具存在，降为生产力中的一个要素。人在劳动过程中不是肯定自己而是否定自己，成为非人的存在；人在消费过程中不是实现自己而是丧失自己，成为生物性的存在。最后人异化为单面的经济人、消费

者、打工族，不复拥有人性之全。其次，人与自然异化：人在生产过程中无情地攻伐自然，在消费过程中肆意地污染自然，自然不再是与人相亲相敬的神圣存在，而成为满足人类私欲的手段，最后人与自然严重疏离，导致环境破坏与生态危机，人遭到了自然的惩罚。针对现代化经济造成的双重异化，儒家文化采取批判的态度。因为儒家文化充满着人文的精神与对自然的敬畏热爱，必不忍经济过程中非人性的存在与自然的毁灭破坏。儒家尊重人，张扬人的主体性与人性尊严，主张开物成务人文化成，反对役物殉物而丧失自性，故儒家要求在生产过程与消费过程中克服人的异化，建立一种合乎人性的经济制度，追求一种非异化的经济发展。另外，儒家亦尊重物（自然），认为"乾道变化，各正性命"，故应"物各付物"而"尽物之性"，不应违物理、害物性、强物就我、丧物殉人。故儒家要求经济发展不能以破坏自然为代价，而应在经济发展中保持人与自然的和谐关系，克服人与自然的疏离。由此可见，在中国未来的现代化过程中，只有用儒家思想指导经济的发展，才能克服现代经济的双重异化，使中国未来的经济发展符合人性与物性，成为可欲的健康的经济。

（四）儒家文化与中国政治的重建

现代化表现在政治领域，就是政治民主化。政治民主化所体现的价值是源自西方近代历史的自由、平等、法治、人权等理念，这些理念具有明显的西方文化特色，

是西方历史传统的产物。这些理念体现的是西方文化最独特的精神——追求形式理性（formal rationality）充量发展的精神。形式理性是人类理性形态之一，有其正面的价值，体现的是普遍性与客观性原则，能够满足人性追求普遍与客观的要求，在反对封建特权与个人专制上有其重要的价值。但是，西方文化是偏至的文化，表现在政治上是任形式理性一偏极端发展，结果忽略实质性的内容，给西方现代政治带来了许多弊病。如只考虑法律上权利的平等而不考虑实质上经济的不平等，结果使民主蜕变为富人的统治；又如普选制追求的是客观形式架构的平等，人人可以参选竞选，但忽略参选者与竞选者的道德素质，结果民主政治可以选出庸才甚至暴君，堕落为野心家任意玩弄的政治机器；再如人权只考虑抽象的普遍原则，而不考虑世界各国具体的历史文化内容，故人权观念很难被世界各国完全接受。现代民主化的政治不幸被马克斯·韦伯所言中，是形式理性压倒实质理性的政治，是偏至而非中和的政治。

由上述可见，现代民主化的政治有两个特征：一、民主是西方历史传统的产物，具有西方文化的特色（Tocqueville 言民主产生于西方传统的习俗以及 Carl Friedrich 言宪政民主是盎格鲁·撒克逊民族的专利即是明证）。二、民主并非尽善尽美，其所体现的形式理性存在着严重的问题，民主不能解决人类政治生活对实质内容的要求。用一句话来概括，民主具有西方性与不完善性。正因为民主具有这两重属性，在中国未来的政治发展上就不能完全拥抱民主，而应该在吸取民主精华的基

础上超越民主，创造具有中国特色的更完善的现代政治制度。也就是说，民主具有西方性与不完善性，把中国政治的现代化规定为民主化不仅有违中国政治传统的自性与中国国情，亦不符合中国人追求形式理性（formal rationality）与实质理性（Substantive rationality）协调发展建构中和政治的要求。因此，在现代中国完全建立西方式的民主制度不仅是不可能的，也是不应该的。未来中国政治发展的出路只能是在中国文化本位的基础上吸收民主、消化民主、超越民主，回到自己文化的本源又吸取西方文化的精华，创造性地建构高于民主的中国式的政治制度。

那么，何谓中国式的政治制度呢？中国式的政治制度是一种吸取古今中外优秀政治智慧的伟大创造，是一个先提出理念再依理念实践营建的过程，故此处不可能对中国式的政治制度作详细的规定，只能预示其大致的轮廓。在中国历史上，儒家文化一直是中国文化的主流，在中国政治文化上占主导地位，故中国式的政治制度可以说就是儒家式的政治制度。不过，这里的儒家已经是经过创造性发展的儒家了。中国式的政治制度概括起来有王道政治、礼治政治、无为政治、大一统政治等，现简论如下。

王道政治——王道政治是参通天地人，天下归往之治。“王”字之三画代表天、地、人，连其中者代表通其道，“王”字的涵义是“取天地与人之才而参之”，即孔子所谓“以一贯三为王”之义。又“王”字音训为“往”，天下归往之义。故王道政治是打通天道地道人道、在治世中贯通

三才达到天人合一境界、并体现天地生化养育万物精神而得到人心普遍归向认同的政治制度。王道政治的核心在于参通天地人，天下归往的精神实质，而不在统治的具体形式。也就是说，王道政治并不局限于某一个人的统治方式或者某一权力的运作方式，君主政治可以体现王道政治的精神；民主政治也可以体现王道政治的精神；只要体现了王道政治的精神，君主制下的君主可以成为王者，民主制下的总统也可以成为王者。故王道政治是一种追求实质性的政治，不受时间地域的限制，在人类政治形态中有其永恒的价值。此外，与西方民主政治相比，王道政治强调人与天下归往，此与民主政治同，可以说包涵了民主政治的精神。但王道政治又强调"参通天地人"，即人类的政治不光要体现人道，还要体现天道地道，通过人类活动（王者的政治活动）将人道与天地之道贯穿，达到宇宙的大和谐。由此可见，民主政治蔽于人而不知天，王道政治则天人不遗；民主政治倾向于平面化与形式化，王道政治则上通天道下贯地道，具有道德生命之深度与宇宙生命之高度，并将政治理解为人类生命与宇宙生命永恒之贯通与和谐；民主政治只对人负责，最终导致了生态危机，王道政治综合地对天地人负责，则可避免现代化可能造成的生态危机。故王道政治在理念上比民主政治更可欲，更能体现中和的精神，并且更符合中国的历史文化传统，因而更能得到中国人的普遍认同。因此，中国今后的政治发展应是依于儒家思想创造性地重建新的王道政治，而非走西方政治现代化的老路——民主政治的老路。

礼治政治——礼治政治是王道政治之具体落实，是中国五千年来一脉相承的政治形式。礼治政治的特征是在具体政治运作中体现中和的精神，即在治理国家的过程中既考虑到人类行为规范的普遍性，又考虑到人类因血缘而起之人情亲疏厚薄的特殊性；即既不排除典章制度对人具有某种外在的强制性，更强调典章制度的本质在于人生命中内在的人性基础。故礼治政治综合了理与情、内与外、人与事、总与别，是形式与内容的有机统一，是中华民族依于中和精神的伟大艺术创造。具体说来，礼治政治的精神实质是仁，表现形式是义，社会功能是和，存在意义是各个阶层在相对于其社会地位与角色的礼中获得相应的生命意义与存在价值。由此可见，礼治政治区别于西方民主制度中的法治政治，因为法治政治体现的是只重形式之普遍性而排斥人情之特殊性的机械划一的精神，追求的是抽象齐一的形式平等而忽略现实生活中人的实质差异，强调的是外在法律的强制作用而不能提升人的生命存在至宗教艺术境界以安身立命。因此，礼治政治不像法治政治只是孤立抽象地处理政治问题，即不是排他地就政治言政治，而是综合地从道德、宗教、艺术的精神来化解政治中的暴力倾向，使政治下贯能规范人的行为，上遂能安立人的生命，从而能从根本上解决人类社会的冲突，达到人心与社会的和谐。也就是说，礼治政治既包括了法治政治中重形式的特色，又不使形式过分钢性化而否定人在社会中存在的特殊性与现实生活世界的多样性；既避免后现代思潮中主张社会生活是无格子棋盘的极端反规范倾向，又避免

近现代西方思想完全依靠硬性法律规范解决社会问题的倾向，而是走二者之间的中和之道。职是之故，礼治政治比法治政治更可欲，中国未来的政治发展应走中国式礼治政治的道路而非西方法治政治的道路。

无为政治——无为政治是中国最独特的政治模式。所谓无为政治，是指不把政治看作实现人类群体幸福与最高社会德行的手段，而是把政治看作迫不得已解决社会问题的方式。这是因为儒家认为解决社会问题的根本方法在道德不在政治，政治只是实现道德目的的工具而已。因此，在现实政治中，儒家通过贬抑权力的性质、淡化政治的功能、强调礼乐的精神、重视教化的作用以及通过提升统治者的心灵境界去欲化执来实现无为之治。《论语》中尧舜有天下而不与的洒脱心怀与恭己正南面的治世方法即是无为政治的生动写照。在儒家无为政治传统的影响下，千百年来中国的政治家们都不把参与政治看作实现自己生命价值的手段，更不把获取权力看作自己人生意义的追求，而是在济世益民的仁心悲怀驱使下进入政治作现世的担当，把从事政治看作此生无可逃于天地间的存在责任。因此，在中国的文化传统中政治的地位并不高，只有消极的意义而无积极的价值。无为政治实质上是在终极意义上取消政治之治，是在道德教化与礼乐熏陶中达到社会的和谐。由此可见，无为政治与西方普遍参与的民主制相比有很大的不同，西方理性主义的政治传统从柏拉图到卢梭、黑格尔，都把政治的本质理解为至善，认为通过政治可以达到最高的德行，可以解决所有的社会问题，并且可以实现生命的意

义与价值。在这种思想影响下，西方的政治传统从积极的意义上来理解权力，把权力欲看作值得肯定的生命欲望。在西方政治发展过程中，政治被视为解决一切人类问题的法宝，被提升到无以复加的神圣地步，现代西方政治参选之狂热以及近代源自西方的各种政治运动之多即是明证。因此，依照西方现代的政治模式，政治是有为之治，积极之治，权力至上之治，政治万能之治。这种政治的核心是排斥道德教化在解决社会问题中的作用，无视权力欲对人心与社会的消极影响，把政治当作宗教神明来崇拜，最后造成政治生活中人性的异化。按照中国无为政治的传统，现代西方至高无上普遍参与的政治是不可思议之事。这种政治只是人心依于私欲习见之躁动浮荡与人为造作，无补于从根本上解决社会问题。鉴于此，中国今后的政治发展当走无为政治之路，而不可走西方政治至上之路。

大一统政治——大一统政治不是指高度中央集权的专制政治，而是指形上合法性与形下合法性贯通合一的政治。大一统是要解决政治权力合法性的问题，而不是解决政治权力集中控制的问题。所谓"大"，是"推崇"的意思；所谓"一统"，是指政治权力必须向上统于天道，向下通于人道，其统治的基础要来自形上世界的超越合法性与形下世界的民意合法性，如此的政治权力才具有合法统治的理由，因而民众才会普遍认同与服从。汉儒何休云："政莫大于正始，故《春秋》以元之气正天之端，以天之端正王之政，以王之政正诸侯之即位，以诸侯之即位正境内之治。五者同日并见，相须成体，乃天人之大

本，万物之所系，不可不察也。”唐儒徐彦疏曰：“王者受命制正月以统天下，令万物无不一一皆奉之以为始，故言大一统也。”可见，大一统要确立政治社会的“元始”（形上之合法性），并以此“元始”统摄整个社会（“万物之所系”“万物无不一一皆奉之以为始”），从而使形下之政治社会亦因统于形上之合法性而获得其存在的正当理由（所谓以元正天，以天正政，以政正即位，以即位正境内之治）。可见，大一统政治具有非常深刻的关于政治权力合法性的解决方法，此方法亦同王道政治一脉相承，其核心是天人不遗，上下贯通。反观现代西方，现代政治的合法性只来源于人而摒弃天，所谓“主权在民”“人民同意”即此之谓。依现代西方政治权力之确立，须经普选之人民同意，即人民可以通过自己的意志确立政治权力的合法性，选出合法的政府而自觉服从其统治的权威。但是，人民同意建立政府只能解决政治权力形下的合法性或世俗的合法性问题，不能解决政治权力形上的合法性或神圣的合法性问题，因人民的意志只是形下世界世俗生活的产物，而非形上世界超验价值的产物。如果政治权力只有形下世俗的合法性而无形上神圣的（超越的）合法性，政治权力就很可能腐败变质，堕落为人类私欲恶见的工具。这是因为人类存在具有有限性，其意志往往表达的是其生命深处的私欲恶念，按照人民的同意建立政府，运作权力，权力就很可能成为实现人类私欲恶念的手段，近代民主制下人民可选出（同意）纳粹上台执政行暴就说明政治权力只有形下世俗的合法性是非常危险的事。因此，政治权力还必须获得源自形上天道

的神圣超越的合法性，并以此合法性来防止形下世俗的合法性腐败变质，并将形下世俗的合法性统于形上超越的合法性而使其获得神圣的价值。要做到这种形上形下打通并以形上统形下的合法性，儒家大一统的政治具有许多深厚的资源，今后中国政治的重建应避免现代西方政治只重形下合法性的偏失，吸取大一统的政治智慧与历史经验，重新创造出新的大一统的政治制度。

（五）儒家文化与中国道德精神的回归

现代化过程，即是世俗化过程。所谓世俗化过程，即如韦伯所说是工具理性（instrumental rationality）压倒价值理性（value rationality）而主宰世界发展方向的过程。在世俗化过程中，人类理性向功利与工具一偏充量发展，造成了价值领域与意义世界的严重失落。结果人类陷入自身所构造的理性化的铁笼中，丧失了道德的立足点与精神创造的自由。在这种情况下，历史的发展缺乏活泼泼的道德精神的支撑，变为一种沉闷平庸的近乎宿命的必然过程。虽然西方在现代化的初期曾由于新教伦理的促使而表现出活泼泼的道德精神，但后来因为新教伦理被理性化而导致了世界的世俗化，结果已经现代化了的西方世界却因此丧失了现代化早期曾有过的宗教道德精神。这是人类历史的悖论，亦是人类在现代化过程中的异化。这种异化的现代化使人在世俗化的世界中沉沦陷溺，不能冲破理性化的铁笼重新找回人类创造性的原点，人类在现代化的过程中由于缺乏道德精神的指引随

时都面临着危险。(实际上现代出现的生态失衡、环境破坏、能源枯竭、核子威胁、资源浪费、都市膨胀、信息爆炸、技术统治、意义丧失就是缺乏道德精神的指引而出现的危机。)因此,现代化使人类面临着危机,要解决现代化的危机就必须寻回活泼泼的道德精神作为现代化的支撑点与指导力量,以此来扭转现代化极端世俗化的倾向,用价值理性引导工具理性而使现代化向符合人性与物性的方向发展,从而克服现代化的异化。

用道德精神作为现代化的支撑点与指导力量而克服现代化的异化,不仅是对已经现代化的国家的要求,对尚未现代化的国家来说亦同样重要,因为尚未现代化的国家同样亦面临着现代化异化的可能。故尚未现代化的国家必须吸取前车之鉴,在现代化的过程中避免现代化的国家已经遭受过的病痛,使自己的国家走向健康的现代化。

因此,对中国来说,在现代化过程中面临的问题同样是用道德精神来支撑、指导现代化的问题,此一问题的解决是使中国现代化克服西方现代化弊端走向健康发展的关键。但是,要在中国解决这一问题,其思想资源只能从中国固有的文化传统中去寻求,而不能从西方"引进"。这是因为中国有五千年的文化传统,有其一脉相承安立民族生命的道德精神。这种道德精神虽然近代遭到了巨大冲击,但从未断灭,一直代表着中国历史的发展方向,是中国人之所以为中国人的精神象征。如果中国人放弃了中国文化中固有的道德精神,而"引进"西方的道德精神(西方的道德精神主要体现在西方基督教文化

传统中)，中国的现代化将得不到源自自身文化传统的道德精神的支撑与指导，中国的现代化亦因此而成为无“根”的现代化，或者说殖民化的现代化，而中国亦将不国矣。因此，要使中国的现代化真正成为有“根”的中国式的现代化，就必须用中国文化传统中固有的道德精神去支撑、指导中国的现代化，使中国的现代化回到自身的传统中来寻求资源与滋养，从而成为真正中国式的现代化。

由上可见，要建成有根的中国式的现代化，就必须在中国现代化的过程中回归中国固有的道德精神。那么，中国固有的道德精神体现在何处呢？无疑，中国固有的道德精神体现在中国儒家的文化传统中，可以说儒家的道德精神就体现了中国文化固有的道德精神。这是因为儒家文化是中国文化的主流，儒家的道德精神代表着中国历史的精神方向，体现了中国文化的精神特质，是安立中华民族群体生命的精神土壤，是贞定中国固有特色的精神本源。因此，要在中国建成有根的中国式的现代化，就必须以儒家文化所体现的道德精神来作为中国现代化的基础，来支撑与指导中国的现代化。夫如是，中国的现代化非但可以成为中国的(有根的)，还可以成为健康的(克服异化的)，因为儒家文化所体现的道德精神是一种实质性的价值理性，正可对治西方现代化过程中工具理性主宰世界的格局，有助于打破现代理性化与世俗化极端发展的铁笼，回归人类的精神本源而克服现代化的异化。因此，在中国未来的现代化过程中，只有回到儒家文化的传统才能回归中国的道德精神，因而中国的现代化才能符合人道与天道而有成功的希望。

（六）结语：儒家文化能“证成”并“贞定”中国式的现代化

以上从四个方面简论了儒家文化与中国现代化的关系。通过以上论述，我们看到，儒家文化是中国现代化的深厚资源，是中国现代化的精神基础与支撑力量。儒家文化非但不是中国现代化的障碍，恰恰相反，是促进中国现代化向健康方向发展的有力保障。用中国的话来说，儒家文化能“证成”中国现代化而肯定其正当价值之可欲性，又能“贞定”中国现代化而确立其文化特质之中国性，还能“化解”中国现代化可能出现之弊病而克服其工具理性之异化性。也就是说，儒家文化不仅可以促进中国的现代化，还可以为中国的现代化确立其民族生命的大根大本，使中国的现代化向符合人性与物性的健康的方向发展。因此，必须以儒家文化为其精神基础与支撑力量，中国的现代化才会有成功的希望。

第二节　后冷战时代东亚政治文明的回归与重建

东欧苏联解体，全球意识形态的对立消除，建立在不同政治理念上的冷战结束，世界正在形成新的国际秩序与政治格局，各国关心人类命运的有识之士无不为之

欢欣鼓舞：一个新的历史时代已来临。然而，我们不能因冷战的结束冲昏头脑，丧失理性的评判能力。实际上，只要我们冷静地分析一下冷战结束后的世界状况，我们就会发现：冷战虽然结束，但冷战遗留的诸多问题依然存在，这些问题严重地困扰着新的世界秩序的建立。就亚洲而言，冷战结束遗留的最大问题是东亚政治理念与体制——具有独特传统的东亚政治文明——的回归与重建问题。此一问题不解决，东亚的政治得不到应有的定位，因而世界政治的新秩序也不可能确立。因此，后冷战时代东亚政治的当务之急就是贞定东亚政治的性质问题，即厘清何为东亚政治的理念与体制，从而使其回归与重建的问题。此一问题关系到东亚政治能否具有其规定性与独特性，能否保存其文明的自性而促进世界文明的多样性，以及能否以独特而崭新的身份挺立于世界政治文明之林。故此一问题涉及面甚广，本文只能作一提纲性的阐述，详论则俟诸来日。

（一）东亚概念及其政治传统的界定

"东亚"，首先是一个地域概念，是指亚洲东部的国家和地区，即指中国、越南、日本、北朝鲜、南韩、台湾、香港。其次，"东亚"又是一个语言概念，是指历史上曾受汉文字影响现在仍受其影响的国家和地区，这些国家和地区构成了法国东方学家汪德迈（LeonVandermeersch）所说的"汉字文化圈"。此一语言意义上的东亚概念除包括中国、台湾、香港外，亦包括日本、北朝鲜、南韩及历史上的

越南。再次，"东亚"又是一文化概念，是指传统上受儒家文化影响的国家和地区，越南、日本、北朝鲜、南韩在传统上曾受儒家文化的影响，同中国、台湾、香港一道形成了区别于其他国家和地区的儒文化传统，即形成了日本儒家学者加地伸行所说的"儒教文化圈"，故文化意义上的东亚概念除包括中国、台湾、香港外还包括越南、日本、北朝鲜、南韩。可见，不管从地域上、语言上，还是从文化传统上，中国、越南、日本、北朝鲜、南韩、台湾、香港都可以统一在"东亚"这一概念之下，构成一具有独特地域特征、语言特征与文化特征的亚洲地区。

根据上述"东亚"概念的内涵，我们发现东亚既区别于以伊斯兰教为中心的西亚，又区别于以印度教为中心的南亚和以佛教为中心的东南亚，其区别的核心则在儒教文化。此外，有两点需要说明：越南虽在1918年法国殖民统治者的奴役政策下放弃了体现民族独立精神的汉文字，改用了具有奴化意识的拉丁化文字，但越南在其历史上曾属"汉字文化圈"，深受儒家文化长达两千年的影响，其放弃汉文字而改用拉丁文字并未消除汉文字与儒文化在越南民间社会及知识分子中的深远影响，故越南在广义上应属"东亚"的范围；此外，新加坡虽大部分为华人，并认同儒家文化，但在历史上不属"汉字文化圈"，现在通用的是英文，且地域又非亚洲之东，故为"东亚"概念的精确性考虑，"东亚"概念不宜包括新加坡在内，新加坡应属广义的儒文化圈。

众所周知，在政治上，东亚最大的特色是受儒家文化深刻而持久的影响，儒家的政治理念以及依此政治理

念建立的政治制度在东亚各国扎根生长，形成了东亚悠久的政治传统。中国且不论，儒家文化于公元前1世纪传入朝鲜，公元3世纪传入日本，公元前2世纪传入越南，历时一两千年之久，随着各国政治的不断变化而发展、完善、最后定型，形成了具有儒家文化特色的东亚政治传统。我们可以说，凡谈到东亚政治传统时，即是在谈儒家的文化传统。若东亚离开儒家的文化传统，即无政治传统可言。故具有儒文化特色的政治传统不只是中国独有的政治传统，同时也是东亚各国千余年来一脉相承的其固有的政治传统。东亚在此政治传统中生存发展了两千年，使其政治的性质在儒家文化中得到了贞定。当我们论及东亚政治的特色时，我们自然会以儒家的政治理念和制度为标准来对其进行定位。东亚各国在其漫长的历史进程中不断派遣留学生到中国学习儒家思想，带回五经、四书、《史记》、《汉书》等儒家典籍，并及时吸收中国流行的各种儒家学派，如朱子学、阳明学，使其在国内发扬光大，形成了适应其民族需要的儒学传统，如朝鲜的新罗国学、高丽官学、退溪理学，日本的京都朱学、德川古学、中江藤树开创之阳明学以及越南朱安之儒学、吴士连之儒学等，均是东亚各国长期形成的儒学传统。此外，东亚各国还从中国引进儒家设计的各种政治礼法制度和文物典章制度，根据本国的实际需要加以改造发展，形成了东亚各国所特有的儒家化的礼乐刑政制度，如朝鲜高句丽太学制度、李朝培养官吏的成均馆科举制度，日本大化改新确立的体现“周孔之教”的政治制度、以《养老律令》和《贞永式目》为代表的体现“以礼入

法”精神的伦理法律制度，以及越南李朝祀孔、科考等制度，都是东亚各国根据自身需要所建立的儒家化的政治法律制度。由此可见，儒家的政治理念与政治制度已成了东亚各国自身的传统，形成了一种区别于西方与亚洲其他地区的独特而一统的东亚政治文明。东亚各国人民千百年来均在此东亚政治文明中安身立命，生息繁衍，过着儒家式和谐而稳定的政治生活。

（二）后冷战时代东亚遗留的政治问题

东亚百余年来曾两次被迫改变自己政治文明的性质，这两次改变都与西方政治势力的涉入有关：一次是帝国主义时代西方政治势力的涉人，一是冷战时代西方政治势力的涉人。在帝国主义时代，西方帝国主义者通过坚船利炮打开东亚各国的门户，迫使东亚各国效法西方的政治法律制度，改变自己的文化传统与政治文明的特性。于是，中国有辛亥革命，日本有明治维新，朝鲜有李朝灭于日本后效法日本的新政，越南则沦为法国殖民地而被强令接受西方的语言、思想与制度。在这种情况下，东亚政治文明的自性遭到了破坏，各国渴望在东亚建立起西方式的政治制度与西方抗衡，政治家们开始放弃传统的儒家政治理念与制度而向民主自由靠拢，一个独立一统的东亚政治文明已不复存在。但是，由于帝国主义时代东亚与西方的冲突主要是国家实力的冲突，不涉及到政治意识形态问题，故东亚各国在思想上对其固有的儒家政治文化并未作彻底的决裂，在西化的同时尚

能尊重儒家传统，在新建立的制度中亦能保留一些儒家政治文化的特色，如孙中山《五权宪法》中，监察、考试二权的确立与权能分属的政治理论，日本糅合民权与儒家思想的《明治宪法》和《教育敕语》。但是，在冷战时代就不同了。冷战正如亨廷顿(Samuel P. Huntington)所言，其冲突的实质是西方文明内部的冲突，其冲突的焦点是源于西方传统的政治意识形态，东亚各国由于西方政治势力的涉入而被强迫卷入这场西方文明自身的对立中。我们知道，冷战起于苏美两大阵营在政治意识形态上的对立，即共产主义意识形态与资本主义意识形态的对立，而这两大意识形态都产生于西方文明内部，是西方文明自身的冲突。这种西方文明自身的冲突本可与东亚文明无关，但由于二次世界大战后苏美两大国各自按照自身的政治意识形态来重新划分世界势力范围，东亚就被卷入到他们内部政治理念的冲突中。也就是说，二战后苏美两国完全出于扩张其政治文化的动机和谋求其政治争霸的需要涉足东亚事务，苏联按照其政治意识形态在东亚划分其势力范围，美国亦按照其政治意识形态在东亚划分其势力范围，冷战遂在东亚各国和地区中展开，东亚亦因此成了西方两大政治集团争夺其世界意识形态霸权的工具。从冷战时代东亚的状况来看，中国、北朝鲜、北越被划入苏联意识形态的范围，日本、台湾、南韩、南越被划入美国意识形态的范围；东亚各国和地区都追随某一种西方的意识形态而接纳之、捍卫之，都针对某一种西方的意识形态而排斥之、攻击之，东亚遂在冷战中剑拔弩张，分裂对立。

在冷战中，东亚不仅完全接受了西方的意识形态，即接受了由俄国移植来的共产主义思想和美国舶运来的自由民主思想，并且还努力使这种思想在本土发为政治实践，建立西方式（俄式和美式）的政治制度。通过冷战四十多年的持久影响，东亚不仅在政治思想上已成为西方的，在政治制度上也已成为西方的。冷战已使东亚在政治上不复旧观，完全沦为西方政治文化的殖民地！使人不可思议的是，在漫长的冷战冲突中，东亚各国的政治家们似乎完全忘记了东亚政治文明有其千百年来一脉相承的独特传统，有其不可改变的文化自性，而是心安理得地在东亚移植西方的政治理念并营建西方的政治制度，以丧失自身文化自性为代价来追求政治的现代化与国家的独立。在这种情况下，传统的儒家政治文明成了少数学者研究凭吊的古物陈迹，对现实的政治不再发挥决定性的指导作用和影响，似乎东亚政治文明已在当代人类文明中死去。

然而，历史的发展往往有物极必反、衰极复盛之势，西方文明经过三百年向工具理性一偏迅猛发展已到了极限，在政治、经济、道德、文化、生态、环境等方面带来了诸多弊病，其中在政治上带来的最大弊病就是通过冷战把西方文明内部的意识形态之争强加到东亚，使东亚丧失其政治文明的自性而沦为西方文化的殖民地，从而破坏了人类文明的多元性与丰富性。但正因为如此，东亚各国人民才通过冷战意识到丧失自身文化传统和文明自性的严重性，认识到东亚如果还是东亚而不是西方就必须回到自己的文化传统来重建其政治文明。这种复

兴东亚文明的呼声正是冷战无视东方文明自性的必然结果。我们可以说，冷战的结束即意味着西方文明在东亚霸权的终结，后冷战时代预示了东亚文明向自身传统复归的契机。

（三）东亚政治文明的基本特征

以上已言冷战在东亚遗留的政治问题是东亚仍在西方文明内部的冲突中来定位自己政治的性质、确立自己政治的理念、营建自己政治的体制，使东亚变为西方政治文明的附庸与文化殖民地，故东亚政治的当务之急是依自己的文化传统来贞定自己的政治性质、回归自己的政治理念、重建自己的政治体制。一句话，东亚政治的当务之急即是复兴以传统儒家文化为核心的东亚政治文明，使东亚在冷战后获得政治理念与制度上的第二次解放与独立。那么，东亚政治文明有哪些基本特征呢？此一问题涉及甚广，本文不可详论，概略言之，主要有以下几个方面。

1. 王道理想

东亚政治文明追求的不是民主政治，而是王道理想。所谓王道理想，是指参通天地人天下归往的政治理想。董仲舒《王道通三》曰："古之造文字者，三画而连其中谓之王。三画者，天地与人也；连其中者，通其道也。取天地与人之才而参之，非王者孰能当是？故王者必法天以天仁覆育万物，既化而生之，又养而成之。"《说文》载

孔子言"一贯三为王","一贯三为王"是指政治必须打通天道、地道和人道，在治世中贯通三才达到天人合一的精神境界。又《说文》引今文家言"王者天下所归往也",《尚书·洪范》言"无偏无党,王道荡荡",孟子言"以德行仁者王"，均是指政治必须体现天地生化养育万物的大仁大公精神，从而得到人心普遍的归向与认同。从以上所引可见，东亚政治的王道理想是从宇宙构成的高度与生命道德的深度来理解政治，从纵向（以一贯三）与横向（天下归往）的角度把政治理解为生命与宇宙合一的形态。东亚政治文明中的王道理想与西方政治文明中的民主理念相比，确实有很大不同，其不同在于民主只是一种注重人类某一群体利益的、平面的、横向的、蔽于人而不知天的政治理念与政治制度。何以见得呢?我们知道，民主政治的核心是主权在民思想与人民同意学说，该思想学说完全以"人"为中心来确立政治理念与政治制度的根本，而此处所谓的"人"并非指能参通天地人的活生生的个体生命存在，而是指抽象的人类群体——人民。对作为群体的人民而言，只有感官当下的利益追求而无生命存在的道德意识，故"人民"只是一种非道德性的存在，不能确立政治的道德属性，因而民主不能建成道德的政治。复次，民主的本义是多数人的统治，此构成了民主运作的基本原则——多数决定原则，但多数的决定只能表达某群人利益欲求的共同性，并不能保证多数人的意见即符合道德，故民主政治只是建立在简单多数上的一人一票相加的量的制度，此制度缺乏道德生命的深度，所以说民主政治是一种平面化的政治。再次，民主政

治的理论基础是社会契约论，社会契约是人与人之间相互立约，人们彼此约定各自的权利义务，而不从纵向上考虑人与天的关系，故我们说民主政治是一种横向的政治。最后，民主政治中主权在民与人民同意的思想把某群人的意志上升为统治一切的最高权力，只要人民同意就可以创建国家、制定法律，而在政治生活中则排斥天意的指导，使人天相隔不能合一贯通，故我们说民主政治蔽于人而不知天。以上民主政治的四个方面使得民主政治存在着严重的缺陷：下不能体现道德生命的深度，上不能贯通宇宙生命的精神，而是依某群人的意志与利益运用权力（某群人的意志与利益相对于天意与人类公益来说只是私意与私利），给人类带来了诸多灾难，如民主政治下丧失生命意义的单子式个人蜕变为极权政治的基础，非道德之意欲可以因议会大多数人的同意上升为指导国家政治生活的法律，在政治决策中不考虑天人和谐的宇宙构成而戡天役物造成生态环境的严重破坏，以及在使用权力时只对某群人负责而不对天地人综合负责。虽然当今世界之意义丧失、人性异化、技术统治、环境污染、生态破坏、贫富不均不全是政治所致，但作为当今人类主要政治组织形式的民主有其不可推卸的责任。（民主是当今世界政治生活的主要形式，不仅在意识形态上有所谓资本主义民主与社会主义民主，在民族文化上亦有所谓基督教民主与伊斯兰民主。虽然意识形态与宗教信仰可以千差万别，水火不容，但对民主则可以共同推许，一致认同。）

而东亚政治文明中的王道理想则不然。王道理想不

仅考虑到政治生活中人的意愿与利益（天下归往），还考虑到政治生活必须上通天道，符合宇宙运行的谐律（参通天地人），如此才能在政治生活中使人道不违背天道（民主政治则是以人道违背天道），实现宇宙生命的大和谐。此外，王道理想的根本是仁，仁是一种效法天地生养万物的大公博爱精神，亦是人之所以为人的存在本性，以仁为政治的根本可以化解政治权力的残暴，克服民意的非道德性，实现道德的政治。王道理想还将政治责任落实到有道德意识与良知自觉的个人身上，以活生生的个体生命存在为政治的主体，而不以抽象的群体（人民）为政治的主体，从而能克服群体意识（民意公意）的非道德性与狂悖暴虐。复次，王道理想不将主权（最高政治权力）归属于某一人类群体，而是把政治权力放到人类与宇宙的和谐关系中来理解，从而化解了主权概念，即不承认宇宙结构中的某一组成部分具有排他的绝对权力（主权在民即是认为人民拥有绝对排他的政治权力），而是认为政治权力应由人与宇宙的关系来决定。最后，王道理想既考虑到人际之间的横向关系，又考虑到人天之间的纵向关系，是一种人天不遗的周全的政治理念。由此可见，东亚政治文明中的王道理想具有非常深刻的政治智慧与深厚的思想资源，正可对治西方政治文明中民主政治非道德性、平面性、横向性与蔽于人而不知天的弊端。当然，本文并非全盘否定民主政治，而是指出西方民主政治的不足而用东方政治的理念超越之、成全之、证成之。民主政治与王道理想相比，民主政治只相当于王道政治中的人道，只符合“天下归往”的含义，而不能

上通天道实现人与宇宙的和谐，故民主政治只处于王道政治的低级阶段，王道政治在理念上高于民主政治。

2. 道德政治

在东亚政治文明中，政治和道德是不分的；非但不分，还认为道德高于政治，必须用道德来指导政治、规范政治，形成所谓道德的政治。这就是儒家所推崇的“德政”“仁政”思想。在东亚各国，由于长期受到儒家文化的熏陶，一直用道德来指导政治，形成了自己道德政治的文化传统和特色。这是因为在东亚政治中，受儒家影响的政治思想对人性的负面价值有非常深刻的认识，认为人心唯危，人欲可畏，人类的权力欲如不受道德的限制就会肆意为恶，故必须在政治中用道德限制权力，使人类卑下的政治活动符合道德的目的。这即是儒家格致诚正修齐治平的治世思想，这种思想落实到实际政治中就是为政以德的圣贤政治。这种政治一直是东亚独特的文化传统。

反观西方，自马基雅弗利（Machiavelli）使政治脱离道德以来，一直都奉行道德与政治分离的传统。此传统虽美其名曰追求政治的独立，划定政治的畛域免遭道德侵犯，但实则使政治不受道德规范的约束，堕落为权力意志与私意人欲的工具。在现实的政治生活中，这一政德分离的传统必然导致非道德的政治，使政治成为少数政客玩弄权力满足其支配欲望的手段，变质为寡头帝国追逐霸权实现其统治野心的争斗场所，得不到天道性理的提升指引而沦为魔域鬼窟！故此，虽曰

政德分离，实则将道德永远逐出政治领域，使道德的政治——即善的政治——不再可能。因此，现代政治的当务之急就是回归人类道德政治的传统（西方柏拉图、西塞罗和奥古斯丁开出的亦是某种道德政治的传统），重新用道德来指导政治，规范政治，约束政治，因为植根于人性负面价值的权力欲永远需要道德来限制转化才不会肆虐作恶。

3. 礼治精神

东亚政治在国家管理中体现的是礼治精神，而非法治精神。所谓礼治精神，是指在治理国家的过程中既考虑到人类行为规范的普遍性，又考虑到人情厚薄亲疏的特殊性；既不排除典章制度具有某种外在的强制作用，更强调典章制度的本质在于内在的人性基础。因此，礼是形式和内容的统一，是综合了理与情、内与外、事与人、总与别的伟大创造。用东亚政治传统的术语来说，礼就是文质彬彬的艺术杰作，体现了最高的道德——中和——的精神。具体说来，礼的精神实质是仁，礼的表现形式是义，礼的社会功能是和，礼的存在意义是个体生命的安身立命。也就是说，礼的价值不只在治理社会使其稳定和谐，更在使不同社会地位与角色的人在相对于其地位与角色的礼中获得其相应的生命意义与价值。职是之故，我们可以说礼是一种东亚文明所特有的贯通政治与生命、治世与安身的既高明又道中庸的精湛艺术。

西方则不然。西方政治文明在国家管理中体现的是法治精神。所谓法治精神，是一种只重形式之普遍性而

排斥人情特殊性的机械划一的精神。法治强调的是外在制度的强制性而非制度内含的人性基础，法治追求的是抽象的齐一平等而忽略了人的现实性差异。因此，法治包含着理与情、内与外、事与人、总与别的对立，体现了西方文明所特有的“偏至”的精神。法治只能机械地来治理社会，强制性地来划一人的行为，而不能使人在制度中涵化提升自己的生命成德成圣，达至艺术与宗教道德合一的安身立命之域。充其量，法治只能建成一个形式上平等外表上有秩的社会，而不能建成一个形式和内容统一的中和的社会。由于法治不能在制度上解决不同社会地位与角色的人的安身立命问题，在法治国家中社会内部隐含的冲突与不稳定因素并未得到根本的解决，法治社会实质上仍是一个充满对立冲突的社会。职是之故，法治与礼治相比，礼治更能从根本上解决人类的冲突问题，更能达至社会的和谐，故东亚政治文明中的礼治精神更符合治理社会的需要与实现人性的要求，在当今世界的政治生活中仍有其现实意义。

4. 无为之治

东亚各国的政治理念根源于儒家的政治理想，而不像西方的政治理念根源于希腊的城邦思想。儒家的政治理想之一就是无为而治。所谓无为而治，是不把政治看作实现人类群体幸福和最高社会德行的手段，只把政治看作迫不得已解决社会问题的方式。因为儒家认为解决社会问题的根本方法在道德不在政治，政治只是实现道德目的的工具而已。因此，在现实的政治中，儒家通过贬

抑权力的性质、淡化政治的作用、强调礼乐的精神以及提升统治者的心灵境界来实现无为之治。《论语》中尧舜有天下而不与的洒脱心怀与恭己正南面的治世方法即是无为而治的生动写照。在儒家无为而治传统的影响下，千百年来东亚的政治家们都不把参与政治看作实现自己生命价值的手段，更不把获取权力看作自己人生意义的追求，而是在救世济民的仁心悲怀驱使下进入政治作现世的承担，把从事政治看作此生无可逃于天地间的存在责任。因此，在东亚的传统中政治的地位并不高，只有消极的意义而无积极的价值。无为而治实质上就是取消政治之治，在道德教化与礼乐熏陶中达到社会的和谐。

西方则不然。西方的政治传统源于希腊，从古代的柏拉图、亚里士多德到后来的卢梭、黑格尔，都把政治的本质理解为至善，认为通过政治可以达到最高的德行，从而可以实现生命的意义与价值。在这种思想的影响下，西方的政治传统从积极的意义上来理解权力，把参与政治看作获取人生意义的渠道，从而把权力欲看作值得肯定的生命欲望。在西方政治发展的过程中，政治被视为解决一切社会问题的法宝，被提升到无以复加的神圣地步，近代源自西方的各种政治运动之多，并且企图以政治来解决一切社会问题即是明证。因此，依照西方的政治传统，政治是有为之治、积极之治、权力至上之治，不断翻新之治。这种政治的核心是排斥道德教化在解决社会问题中的主导作用，无视权力欲对人心与社会的消极影响，把政治当作宗教来崇拜而造成人性的自我

异化。依照东亚无为而治的政治传统，西方至高无上普遍参与的政治是不可思议之事。这种政治只是人心依于私欲习见之躁动浮荡与人为造作，无补于从根本上解决社会问题。

以上已言东亚政治文明四个方面的特征，此外，东亚政治文明的特征还包括群体主义与功能主义（依汪德迈言）。群体主义是指宇宙是一关联性的存在，人因而亦是此关联性中的社会性存在。人只有在天地万物一体之仁中才能获得其个体生命的存在意义与价值，因而人的社会性构成了政治的基础，政治只有在实现此社会性的前提下才有合理存在的价值。具体说来，“五伦”的社会关系构成了东亚政治的基础，东亚政治必须以维系“五伦”所代表的社会伦常关系为自己的首要任务。这种东亚政治中的群体主义与西方政治的基础——个人主义——相比，确实有很大的不同。此外，所谓功能主义，是指不重视权力的性质问题和来源问题，只重视如何运用权力来有效达至道德的统治目的问题，因而东亚政治中不存在主权概念和权力分离概念，只存在天下观念与分职管理观念。因为儒家的大一统思想将政治社会统于天道贯于王道，而不是统于政治权力与国家主权。这种东亚政治中的功能主义与西方传统政治中的主权论、契约论相比，确实亦有很大的不同。从当今世界来看，政治生活中的个人主义已发展到极端，不仅严重破坏了社会生活的和谐，更使个体生命不能上通天道而流于萎琐卑小，如是，政治生活变为只以个人权利为中心，人际关系异化为冷冰冰的法律关系与金钱关系，政治沦为实现私

欲私意的场所。另外，在国家生活中，主权绝对至上的思想严重妨碍国际间的真诚合作，阻碍人们去协力解决全球性的问题，如生态环境问题、世界发展不平衡问题、占有人类资源不公正问题等，同时主权观念还常常成为后冷战时代局部战争的导火线，发动战争者往往会借口维护主权而行扩张侵略之实。因此，我们可以说主权观念就是国家生活中放大了的政治个人主义，是人类膨胀了的私欲在政治生活中的所谓文明的表现。由此可见，东亚政治文明中强调社会伦常的群体主义和超越主权观念的功能主义在当今世界的政治生活中正可从一个侧面去对治时代的痼疾，其丰富的资源有待现代人去发掘与阐扬。

（四）结语：东亚政治文明的回归与“政治东亚”的重建

综上所述，东亚存在着自己的政治文明，存在着自己的政治理想与政治制度。千百年来，东亚各国都在自己的政治文明中追求自己的政治理想，创建自己的政治制度，使自己的政治文明区别于西方的政治文明，在自己一脉相承的儒家文化中来定位自己的政治特性，来安顿东亚社会的群体生活。这种区别于西方政治文明的东亚政治文明具有自己的特征，构成了东亚几千年来的政治传统，这一传统是贞定东亚政治的基准，是东亚政治文明所以能立于世界文明之林的根本。也就是说，只要东亚还是东亚，东亚就不能丧失其传统，就必须在其传

统的政治文明中来定位自身。遗憾的是，在冷战中东亚各国都放弃了自身的政治传统，在西方政治文明内部的冲突中来选择自己的政治模式，来定位自己的政治属性。在冷战中，具有自身特色的东亚政治文明已经不存在了！然而，值得庆幸的是，冷战结束了，东亚从冷战的魔障中觉醒过来，开始意识到自身文明的特性不能丧失，必须超越西方的政治文明回归自己的文化本源，在自己传统的政治文明基础上来建构新的政治大厦。因此，冷战的结束即意味着西方文明内部的冲突在东亚结束，从而意味着西方的政治模式亦将在东亚结束。此即是说，后冷战时代的来临为东亚政治文明在东亚的回归打开了契机，意识形态冲突的消失使东亚政治重返自己的传统本源成为可能。我们可以预言，后冷战时代是东亚政治摆脱西方文明的支配影响独立发展的时代，亦是东亚政治复归其本源再创新东亚文明的时代。放眼前瞻，一个具有独特政治文明的新东亚将在世界的东方兴起，此一返本开新的政治文明之出现将是对繁荣人类多元文化的伟大贡献。

近二十多年来，由于东亚经济的腾飞，出现了所谓"新兴工业化国家"，西方各国的社会学家和经济学家对这一仅出现在东亚的"经济奇迹"非常震惊，纷纷从不同角度对其进行研究，出现了"工业东亚"一词。在他们看来，"工业东亚"是当今世界最突出的现象，使东亚区别于世界其他地区。也就是说，在他们眼中东亚的特色是"工业的"或者说"经济的"，除此之外东亚无其他特色。这一看法显然是冷战的产物，因为冷战时代东亚被强行

卷入西方意识形态的冲突而成为西方政治文化对立中的一方，自然在政治方面无其固有文化的特色。然而，东亚果真只是“工业东亚”而非“政治东亚”吗？回答是否定的。东亚不仅是“工业的”东亚，同时也是“政治的”东亚。我们不能用冷战时代西方文化支配一切的有色眼镜来看东亚，而应该站在东亚千百年来自身文化传统的自性与特色上来看东亚。“工业的”东亚只是东亚近几十年来的奋力新创，而“政治的”东亚则是东亚数千年来的固有传统。因此，西方的社会学家、经济学家和政治学家们不应只把东亚看作“经济的”“工业的”东亚，应该按东亚的本来面目把东亚还原为“政治的”东亚。冷战已经结束，建立在冷战之上的观念理应抛弃或修正，“工业东亚”这一概念当属此列。前面已言后冷战时代是东亚政治文明回归与复兴的时代，同理，后冷战时代亦将是“政治东亚”重建与振兴的时代。东亚在其漫长的历史长河中曾是一区别于其他地区的具有其独特政治文明的东亚，冷战结束后的将来，东亚亦定会建成具有其文化特色的新的“政治的东亚”。

第5章 政治儒学与中国民族主义

第一节 中国无根的民族主义之缺失及其对治之道

现代国家的建立，民族主义是一支积极向上的促进力量。从近代民族主义产生的历程来看，只要民族主义不异化为种族主义，不变质为侵略扩张，民族主义就有其正当的价值。当代比较政治学与发展政治学的研究已经证明，发展中国家要实现政治现代化，非建立起实质性的民族主义不可。所谓实质性的民族主义，照白鲁恂教授的解释，就是能够克服传统与现代的对抗、具有文化理想内容的健康纯正的民族主义。反观中国，非常遗憾，中国近百年来都一直没有建立起这种实质性的民族主义，致使中国的政治发展几经曲折。究其原因，不一而

足，除政治、经济、国际影响诸原因外，在文化上，中国民族主义抛弃了自己民族的历史文化传统不能不是一个主要的原因。具体说来，中国民族主义抛弃了中华民族世代相传的儒家传统，使中国的民族主义缺乏传统资源的支援与民族精神的滋养，缺乏历史智慧的观照与文化生命的护持，成为无根的民族主义。这种无根的民族主义只是一种情绪的渲泄与意志的表达，不能提供发自传统的文化理想与植根历史的规范内容，即不能建立起实质性的民族主义。因此，中国民族主义的问题在这里就归结成了为中国的民族主义确立传统根基的问题。在笔者看来，民族主义之所以叫做民族主义，其根基只能立于本民族的历史文化传统之上，而不能立于其他民族的历史文化传统之上。正是基于这一原因，笔者认为中华民族世代相传的儒家传统是建立中国民族主义的大根大本，也就是说，离开代表中国历史文化核心价值的儒家传统，要在中国建立起实质性的民族主义是根本不可能的。下面，就从三个方面来进行说明。

(一)近代中国的民族主义是一种无根的民族主义

民族主义，按照其涵义来说，是一种建立在传统之上的民族意识。正如法国民族主义者勒南（Renan, Ennest）所说，民族主义由两个部分组成：一是存在着许多可供回忆的丰富传统，一是许多人生活在一起，希望发挥这些共同传统。但是，不可思议的是，中国的民族主

义恰恰不具有构成民族主义的这一基本特征，而是通过激烈的反传统来表现自身，或者对传统文化作工具性的理解，从而把传统文化当作治国的手段来使用。中国这种独特的民族主义主要体现在中国现代的显学自由主义与三民主义中。

中国的自由主义不同于西方的自由主义，而是一种民族主义。中国的自由主义之所以是一种民族主义，是因为中国的自由主义从其诞生之日起就遇到一个不可克服的矛盾，即个人自由与民族危亡的矛盾。在这一矛盾的压力下，中国的自由主义者都希望民族能独立，国家能富强，民生能改善，中国人不再被人欺凌，炎黄子孙可以立于世界民族之林。但是，正如殷海光先生所说，中国的自由主义先天不足，是被欧风美雨吹进来的"洋货"，在中国的文化传统中没有根基。这样，在中国自由主义者身上表现出来的民族主义就只是一种爱国激情的表达，而缺乏学理的依据与传统的资源。（中国的自由主义所信奉的是英美建立在个人主义基础上的自由主义，从这种纯粹西式的个人主义中推不出民族主义；中国的自由主义基于自身的立场激烈地反对中国的文化传统，认为中国的文化传统妨碍了个人自由，阻碍了中国政治向现代发展，所以越反对传统就越爱国，就越能表现出自己是真正的民族主义。）鉴于上述原因，我们可以说中国的自由主义所表现出来的民族主义是一种无根的民族主义，即既无其自身学理之根，又无中国文化传统之根，只是一种情绪的表达。

明确提出用民族主义来把中国建成现代国家的，当

属孙中山先生。孙中山先生在其《三民主义》一书中详细论证了世界民族主义产生的原因、中国建立民族主义的必要性与紧迫性以及建立中国民族主义的方法。在《民族主义》第五讲和第六讲中，孙中山先生把建立中国民族主义的方法归结为三种：一是国民要有处于危险地位的危机意识；二是在这种危机意识下国民要团结成一个国族团体；三是要维护这一国族团体就必须恢复中国固有的旧道德，如忠孝、仁爱、信义、和平等。同中国自由主义的民族主义相比，孙中山先生的民族主义确实高出一筹，涉及到了中国文化传统的实质内容。但是，非常遗憾，通观孙中山先生关于民族主义的论述，孙中山先生只把中国的传统文化看作是维持国家团结共同抵御外侮的手段，而不是看作中国民族主义的核心价值与根本源泉。同甘地的民族主义相比，孙中山的民族主义更显得缺乏传统文化的根基，因为甘地的非暴力运动深植于印度教对生命价值的体认，故印度教的核心价值是甘地民族主义的根源，而孙中山的革命运动只以儒家道德为手段，简单列出几个德目来激励国民道德，没有从中国的文化传统中来建立中国民族主义的基础，更不能从中国传统的精神价值中引发出政治运动，也就是说，中国传统的儒家文化不是孙中山民族主义的根源。所以，从这个意义上来说，孙中山的民族主义也是一种无根的民族主义。

孙中山的民族主义是一种无根的民族主义，还表现在信奉三民主义的民族主义者个人信仰与民族精神的分离上。我们知道，信奉三民主义的民族主义者，特别是当政者，在个人生命上大都信仰基督教，而在民族生命

上则能够尊重中国的文化传统，特别是儒家的文化传统，他们严格地把自己个人的生命信仰与整个民族的精神生命区别开来，不把自己个人的生命信仰强加给整个民族，这是他们谦卑宽容的心怀所致，非常值得我们称道。但是，把个人的生命信仰与民族的精神生命分离开来的做法不能不说是这类民族主义的深刻悲剧，因为这种分离意味着民族的生命被撕裂，民族的精神得不到其全体成员的全部忠诚。可以想见，一个在个人生命上归宗基督的民族主义者，在对待民族生命与民族精神上（中华民族的民族生命与民族精神已经历史地决定由儒家传统来代表）必然会打许多折扣，因为他的整个生命都交给了耶稣基督，他就不可能再全心全意地信奉儒家传统。生命信仰的选择是件非常严肃的事情，非此即彼，必须绝对的真诚。这样，信奉三民主义的民族主义者归宗基督后，其民族主义的根基就不可能真正植于中国文化传统上，因为其个人生命的归依不可能不影响到其政治态度的取舍。实际上，归宗基督的民族主义者不可能在个人生命信仰的信守与民族精神生命的护持上保持绝对的平衡，当他的个体生命归宗了基督教——一种西方的文化传统，他在政治上就不可能完全信奉另一种文化传统——中国的儒家传统。作为中国人，他们深藏的民族意识会使他们尊重中国的文化传统；但作为基督徒，他们的生命信仰决定他们的民族主义不可能真正植根于中国的文化传统。严格说来，生命归宗了基督教就不可能成为一个完全意义上的民族主义者，因为完全意义上的民族主义者必须在个人生命与民族生命上都不

背离中国的文化传统，其个人生命信仰与民族精神生命不能分离，也就是说，一个完全意义上的民族主义者必须在本民族的文化传统中来确立个人安身立命的大根大本，从而对本民族的文化传统奉献出自己的全部忠诚。因此，孙中山及其后继者作为基督徒所表现出来的民族主义只能是一种无根的民族主义，尽管孙中山的民族主义尊重并发扬中国的文化传统。

（二）中国无根的民族主义不能把中国建成现代国家

要把中国建成现代国家，面临的问题相当多，但从民族的角度来看，必须先解决八个方面的问题，因为解决这八个方面的问题是建成现代国家必不可少的先决条件。这八个方面问题是：认同危机问题、政治秩序合法性问题、设立特有行为规范问题、追寻国家生命本源问题、保持对国家忠诚问题、发扬民族精神问题、延续民族生命问题、确立民族理想问题。但是，由于中国近代以来的民族主义是一种无根的民族主义，不能解决这些问题，致使中国建成现代国家的任务迟迟不能完成。下面，就逐一简要说明。

1. 中国无根的民族主义不能解决中国的认同危机问题

照白鲁恂的看法，在发展中国家走向现代化的过程中，首先遇到的就是认同危机问题。白氏认为，一个国家

要获得政治发展，必须先自我认同，确认自己是一个独立的民族国家，因为只有解决了认同危机，才能克服传统与现代的紧张，以及由此紧张带来的不稳定性，使国家沿着成熟健康的稳固方向发展。而要解决认同危机，自我认同的基础则是一个国家的历史文化，以及由此历史文化显透出来的民族精神，因为只有一个国家的历史文化及其民族精神才能使一个国家认识到我之所以为我而不为彼，从而中有所守，立定足根，稳固地来寻求国家的现代发展。从近现代国家发展的历程来看，凡是政治发展比较成功的国家，大都遵循此一道路。但是，中国则不然，中国的民族主义是一种无根的民族主义，这种无根的民族主义缺乏中国历史文化的根基，不能在根源处体现中华民族的民族精神，从而不能使中国在走向现代国家的过程中完成对自我的认同，结果迟迟不能化解传统与现代的对抗，使国家长期处于动荡不安的状态。也就是说，中国无根的民族主义不能解决中国在走向现代化过程中出现的认同危机问题，拖延了中国迈向现代化的步伐。

2. 中国无根的民族主义不能解决中国政治秩序合法性的问题

在任何时代，政治秩序都必须具有合法性，人们才会普遍认同，即才会把统治权利变为政治义务而自愿服从，国家亦因此成为一种合理合法的存在而获得有效的统治权威。在现代国家发展的过程中，政治秩序合法性的问题尤为重要，因为国家要发展，首先就必须拥有合

法有效的统治权威，得到人们的普遍认同而成为领导政治发展的持续有力的稳定力量。按照韦伯对合法性问题的研究，有三种合法性，即神圣的合法性、传统的合法性和理性的合法性。从现实的政治秩序来看，这三种合法性往往是交织在一起的：国家的合法性一般是通过神圣的合法性与传统的合法性来解决，而政府的合法性则通常是通过理性的合法性来解决。现代西方民主国家的合法性从表面上看是建立在契约、同意、代议等理性的合法性之上，但其最深厚的根源则是建立在基督教的价值观与罗马政治法律制度所透显出来的神圣的合法性与传统的合法性之上。从发展中国家来看，国家要走向现代，要获得稳定持续的发展，必须同时获得这三个方面的合法性。由于发展中国家自我认同的要求特别强烈，神圣的合法性与传统的合法性对发展中国家来说就显得特别重要，如果发展中国家只获得理性的合法性而未获得神圣的合法性与传统的合法性，国家的认同危机就不能解决，国家的现代发展也就不可能。但是，从中国近现代国家发展的历程来看，中国的民族主义是一种无根的民族主义，这种无根的民族主义以理性主义为基础，不能为中国的现代发展提供神圣的合法性；或以反传统主义与科学民主为基础，不能为中国的现代发展提供传统的合法性。尽管这种民族主义所包含的自由主义中有理性合法性的因素，但一是因为这种自由主义是外来"洋货"，二是因为理性合法性只能解决政府的合法性问题，不能解决国家的合法性问题，故这种自由主义中的理性合法性因素不足以解决中国在走向现代国家的过

程中所出现的合法性危机问题。从中国的近代史来看，中国近百年来的政治发展中一直都存在着这种政治秩序合法性的危机，而这一危机又加剧了国家自我认同的危机。由于中国的民族主义不以本民族的历史文化传统为根本来解决中国政治的现代发展问题，故使这一危机迟迟不能得到解决。所以我们说中国无根的民族主义不能解决中国政治秩序合法性的问题。

3. 中国无根的民族主义不能解决设立具有中国特色的行为规范的问题

按白鲁恂的看法，实质性的民族主义必须有设立行为规范的能力，而这种行为规范又必须是具有本民族特色的行为规范。现代国家的一大标志就是具有一整套源自本民族历史文化传统又适应于现代社会的行为规范，这套行为规范也就是建立在传统与现代相结合的基础上直接影响现实生活的道德、法律、习惯、礼俗等社会制度。设立这种具有中国特色的行为规范或者说政治礼法制度正是中国走向现代国家的过程中自我认同的需要，也是国家进行合法有效的统治的要求，中国若不建立起这种具有中国特色的行为规范，中国即不成其为中国。但是，非常遗憾，中国自近代以来传统的行为规范解体后，至今一百多年也没有建立起具有中国特色的行为规范（政治礼法制度）。究其原因，就是因为中国无根的民族主义无建立具有中国特色的行为规范的能力。（自由主义虽有建立规范的能力，但纯由西方输入，其建立的规范纯是西方的摹品，无中国特色；而三民主义在根源

处亦仍是以西为本，亦无设立具有中国特色的行为规范的能力。）故中国无根的民族主义不能设立具有中国特色的行为规范，严重地影响了中国向现代国家发展。

4. 中国无根的民族主义不能解决国家追寻其生命本源的问题

国家不同于现代的政府，也不同于古代的朝代，国家不是由同意与契约产生，也不会因帝位的替代而消失。国家是一民族生命的载体，每一国家都有其产生的渊源，都有一生命的源头。在近代民族国家产生的过程中，出现了所谓寻根意识的问题，即每个国家都回到自己的历史文化传统中去追寻国家产生的渊源，以解决民族国家在自我认同上出现的危机。所以，追寻国家产生的渊源，满足由此产生的寻根意识，是国家向现代发展的过程中自我认同的需要，也是民族国家产生的必然要求。但是，中国无根的民族主义不以中国的历史文化传统为本，因而不能满足民族国家追寻其生命源头进行自我认同的渴求，不能化解民族国家寻根意识所产生的焦虑，以及由此焦虑带来的认同危机，所以中国无根的民族主义不能把中国建成现代国家。

5. 中国无根的民族主义不能解决对国家忠诚的问题

要建成现代国家，必须使国民保持对国家的忠诚，因为只有保持对国家的忠诚，才能使国民自觉服从国家的权威，不产生离心倾向，团结一致共同建设新国家。对国家忠诚是任何国家都必须解决的问题，即使是发达的

民主国家，也仍然需要解决此一问题。但是，这一问题对发展中国家来说特别重要，因发展中国家正处在迈向现代国家的过程中，面临着许多障碍和困难，需要获得国民的极大忠诚才能凝聚国民的力量去克服这些障碍和困难。发展中国家要激励国民保持对国家的忠诚，就必须唤起国民的民族意识去追念国家的历史文化传统，去回顾国家昔日的伟大和光荣，去确定当今之国对先祖之国应承担的责任以及对子孙之国应尽的义务。要做到这些，民族主义就必须建立在本民族的历史文化传统之上。但是，非常遗憾，中国的民族主义是一种无根的民族主义，这种民族主义不以本民族的历史文化传统为根本，故不能解决国民对国家的忠诚问题，致使这一问题至今仍严重存在。（严格说来，自由主义、三民主义都具有党派性，不能算作真正的民族主义。这些具有党派性的主义只能唤起其成员对党派或主义的忠诚，而不能唤起国民对国家的忠诚。）由于中国无根的民族主义不能真正解决国家向现代发展所需要的忠诚问题，故不能把中国建成现代国家。

6. 中国无根的民族主义不能体现中华民族的民族精神

每个民族都有其民族精神，近代民族国家的产生可以说就是民族精神的确认与张扬。民族精神是一个国家自我认同的标志，是一个国家区别于另一个国家的根本所在。在近代国家发展的过程中，民族精神是一积极向上的因素，国家的认同问题、合法性问题、建立特有行为

规范问题、寻根问题、忠诚问题都要通过民族精神的确认与张扬才能得到解决。民族精神并非一抽象的思想观念，而是体现在具体的历史文化传统中，通过对历史文化传统的继承与发扬透显出来。发展中国家在走向政治现代化的过程中，民族精神是保住发展中国家既向现代发展又不被西化的中流砥柱。但是，非常遗憾，中国无根的民族主义不以本民族的历史文化传统为根基，不能体现出中华民族的民族精神，故不能把中国建成现代国家。（自由主义在中国没有中国化，体现的仍是撒克逊民族的精神而非中华民族的精神；三民主义虽讲民族主义，但其最后归依仍在西方文化，其体现的精神亦不能称为中华民族的民族精神。）

7. 中国无根的民族主义不能延续中华民族的民族生命

国家是民族生命的载体，民族生命要通过国家的存在体现出来。在国家发展的过程中，现在的国家继承了过去国家的称呼，并将此称呼永永远远传下去，如过去叫“中国”，现在仍然叫“中国”，将来世世代代也叫“中国”。通过这种国家名称的承传，中华民族的生命延续下来，传之久远，无有尽时。也就是说，现在的国家继承了过去国家的名称，即意味着现在的国家认同了过去的国家，承认现在的国家是过去国家的发展，二者之间是一体相承的关系。从现实的情况来看，这种认同主要是通过对过去国家历史文化传统的认同表现出来，现在的国家认同了过去国家的历史文化传统，即意味着现在的国

家延续了本民族的民族生命，使现在的国家能够解决认同危机、合法性危机、国家忠诚与民族精神等问题，从而使现在的国家能够在民族的生命之流中找到自己的位置，稳固地向现代发展。但是，中国无根的民族主义不能认同过去国家的历史文化传统，使中华民族的生命之流截断于此，现在的国家成为一无生命本源的国家，出现了严重的认同危机与合法性危机，故中国无根的民族主义不能把中国建成现代国家。

8. 中国无根的民族主义不能为中国的现代发展确立源自传统的政治理想

在近代民族国家产生的过程中，其政治理想虽是应时代需要而生，但多是从传统中转出，如近代西方国家所追求的权力制衡、同意学说、自然权利等政治理想均是从西方的传统中转出。（权力制衡源自罗马的政治制度与亚里士多德的思想，同意学说源自罗马民法的原理，自然权利源自希腊的自然法思想。）又如甘地非暴力抵抗的政治理想则是源自印度教不杀生的生命信仰。由于民族国家所追求的政治理想是源自其传统，这种政治理想就具有非常强大的亲和力与凝聚力，能够激励国民为建立新国家而努力奋斗。故白鲁恂所说的实质性的民族主义就是这种能够提供源自传统政治理想的民族主义，世界政治史上能够促进国家向现代发展的民族主义也是这种实质性的民族主义。反观中国，中国的民族主义则是一种无根的民族主义，这种无根的民族主义提不出源自其传统的具有实质内容的政治理想，提出的只是

由外输入的空泛的政治理想，如自由、民主、人权、法治、市民社会、宪政制度、政党政治等属于西方的政治理想。由于这些政治理想缺乏中国历史文化的传统基因，不能成为国家自我认同的目标，不易使国民在国家发展上达成共识，因而缺乏强大的亲和力与凝聚力，很难团结国民把中国建成现代国家。

以上我们从八个方面简要说明了中国无根的民族主义不能把中国建成现代国家，由此我们就必然会得出一个结论：要把中国建成现代国家，就必须首先在中国建立起有根的民族主义，使中国的民族主义具有实质的内容，能够完成传统向现代的转化。那么，又怎样在中国建立起有根的民族主义呢？要在中国建立起有根的民族主义就必须把中国民族主义的根本建立在儒家传统上。这就是下面要说明的问题。

（三）以儒家传统作为中国民族主义的根本是把中国建成现代国家的先决条件

中国要建成有根的民族主义，此"根"必须植于中国儒家传统之中，因为儒家传统集中体现了中国历史文化的根本精神。中国建立了有根的民族主义，并不意味着此有根的民族主义就可以把中国建成现代国家，因为要把中国建成现代国家还需要吸取西方文化、需要世界条件的配合，还有待社会各方面的发展以及历史机缘的成熟。但是，建立以儒家传统为根本的民族主义（有根的民族主义）至少是把中国建成现代国家的先决条件，因缺

少此一条件必不能把中国建成现代国家。此一问题非常复杂，本文不可能详论，下面仅从上述八个方面来简要提示以儒家传统作为中国民族主义的根本可以解决中国无根的民族主义不能解决的问题，从而表明建立以儒家传统为根本的实质性的民族主义是把中国建成现代国家的先决条件。

1. 以儒家传统作为中国民族主义的根本可以解决中国的认同危机问题

中国无根的民族主义之所以不能解决中国的认同危机问题，是因为这种无根的民族主义不能体现出中国历史文化的精神，而历史文化的精神正是国家自我认同的根本标志。以儒家传统作为中国民族主义的根本即意味着以中国历史文化的精神作为中国民族主义的根本（因儒家传统代表了中国历史文化的根本精神），以中国历史文化的精神作为民族主义的根本，这种民族主义就是一种有根的民族主义，此“根”（体现在儒家传统中的历史文化精神）正是国家自我认同的标志，所以说以儒家传统作为中国民族主义的根本可以解决中国在走向现代的过程中出现的认同危机问题。

2. 以儒家传统作为中国民族主义的根本可以解决中国政治秩序合法性的问题

中国无根的民族主义之所以不能解决中国政治秩序合法性的问题，是因为这种无根的民族主义不能为

现存的政治秩序和国家的统治权威提供神圣的合法性证明与传统的合法性证明，因而不能解决中国在迈向现代国家的过程中所遇到的合法性危机。而儒家思想本身就具有天道性理的超越特征，儒家文化本身就具有源自历史传统的神圣权威，以儒家传统作为中国民族主义的根本即意味着这种有根的民族主义能够为现存的政治秩序与国家的统治权威提供神圣的合法性证明与传统的合法性证明，若再加上理性的合法性证明，即可解决中国在政治发展过程中出现的合法性危机问题（此一合法性问题要通过儒家文化中的“王道政治”来解决）。

3. 以儒家传统作为中国民族主义的根本可以解决设立具有中国特色的行为规范的问题

中国无根的民族主义之所以不能解决设立具有中国特色的行为规范问题，是因为这种民族主义不以中国历史文化为根本，不能创立既源自传统又适应现代的政治礼法制度。以儒家传统作为中国民族主义的根本即意味着承认儒家传统所体现的中国历史文化精神是建立新行为规范（新制度）不可缺少的传统资源，新国家（新中国）所设立的新行为规范必须源自传统而具有中国特色。由于儒家文化有重视政教礼法的传统，在设立具有中国特色的行为规范上儒家传统拥有非常丰富的资源，故以儒家传统作为中国民族主义的根本，可以解决中国在政治发展过程中设立具有中国特色的行为规范的问题。

4. 以儒家传统作为中国民族主义的根本可以解决国家追寻其生命本源的问题

中国无根的民族主义之所以不能解决追寻国家生命本源的问题，是因为这种无根的民族主义不以中国的历史文化传统为本，因而不能满足国家追寻其生命源头的渴求。而以儒家传统作为中国民族主义的根本即意味着以中国的历史文化传统为中国民族主义的根本，能满足国家追寻其生命源头的渴求，因为国家的生命源头必须在国家的历史文化传统中去寻求。儒家《春秋》经中有国体永存的思想，这种思想认为国家是一有机的生命体，当今之国是历史之国的自然延续。这种思想能够满足国家追寻其生命本源的渴求，从而能够解决国家的认同危机问题，而无根的民族主义不认为国家是一永存的生命体，不能满足这种渴求，从而不能解决国家的认同危机问题。所以说以儒家传统作为中国民族主义的根本可以解决国家追寻其生命本源的问题。

5. 以儒家传统作为中国民族主义的根本可以解决对国家忠诚的问题

中国无根的民族主义之所以不能解决对国家忠诚的问题，是因为这种无根的民族主义不以中国的历史文化传统为根本，不能唤起国民去追念国家的生命源头、去回顾国家昔日的伟大和光荣，因而不能承担起对先祖之国应尽的责任以及对子孙之国应尽的义务。以儒家传统作为中国民族主义的根本即意味着以中国的历史文化传

统作为中国民族主义的根本，这种有根的民族主义能唤起国民去追念国家的生命源头，去回顾国家昔日的伟大和光荣，去承担起对先祖之国的责任与对子孙之国的义务，因而能够激发出国民对国家的忠诚。众所周知，儒家文化特别强调“忠孝”观念，而所谓“忠”，即是对国家尽忠。故以儒家传统作为中国民族主义的根本可以解决中国向现代国家发展的过程中所必须的对国家忠诚的问题。

6. 以儒家传统作为中国民族主义的根本可以体现中华民族的民族精神

中国无根的民族主义之所以不能体现中华民族的民族精神，是因为这种无根的民族主义不以中国文化为本，而以西方文化为本。以儒家传统作为中国文化的根本即意味着以中国文化为本，因为儒家传统正是中国文化精神价值的集中体现，最能代表中华民族的民族精神。确立民族精神是发展中国家走向现代的过程中进行自我认同所急需解决的问题，以儒家传统作为中国民族主义的根本即意味着这种民族主义本身就是民族精神的体现，是国民认同的标志，是合法性的依据与忠诚的对象，故建立在儒家传统上的民族主义可以通过发扬民族精神促进中国向现代国家发展。

7. 以儒家传统作为中国民族主义的根本可以延续中华民族的民族生命

延续民族生命，要通过历史文化来体现。儒家传统作为一种历史文化，延续的正是中华民族的民族生命。

以儒家传统作为中国民族主义的根本即意味着这种民族主义直接延续了中华民族的民族生命，承担了将民族生命承接下来传之久远的责任。延续民族生命亦是国家走向现代的过程中解决认同危机、合法性危机以及忠诚危机的需要，故建立在儒家传统上的民族主义可以解决中国在走向现代国家的过程中承续民族生命的问题。

8. 以儒家传统作为中国民族主义的根本可以为中国的现代发展确立源自传统的政治理想

中国无根的民族主义之所以不能为中国的现代发展确立源自传统的政治理想，是因为这种无根的民族主义提出的政治理想均是以西为本，而不是以中国文化为本。以儒家传统作为中国民族主义的根本即意味着这种民族主义是建立在中国历史文化之上的民族主义，即有根的民族主义、从这种有根的民族主义中可以发掘出源自传统的政治理想，这种源自传统的政治理想正是中国民族主义所应具有的实质内容，可以克服无根的民族主义在政治理想上的空泛不实。儒家传统自古以来就是中华民族政治理想的集中体现，孔子为后世确立的王道理想、仁政理想、均富理想、大一统理想以及其他理想是中华民族世世代代都必须追随的理想，故儒家文化中含藏着非常丰富的政治理想资源，只要根据现代的需要重新发掘，建立在儒家传统上的民族主义就可以为中国的现代发展确立既源自传统又适应现代的具有中国特色的政治理想。

综上所述，要把中国建成现代国家，中国的民族主

义必须满足八个方面的先决条件，中国无根的民族主义不能满足这八个方面的先决条件，故不能把中国建成现代国家。而建立在儒家传统上的民族主义由于以中国的历史文化为其大根大本，能够满足上述八个方面的先决条件，故能够为中国建成现代国家提供丰富的传统资源，能够使中国的民族主义成为实质性的具有实际建设功能的民族主义，从而能够使中国的民族主义成为一支有能力创建现代中国的积极有力的促进力量。

（四）结语：以儒家文化建立中国实质性的民族主义

中国要走向现代，面临的问题很多。从思想文化方面来看，一个很迫切的任务就是要在现代中国建立起具有民族文化理想内容与实际建设功能的实质性的民族主义。这种实质性的民族主义是有“根”的民族主义，其“根”必须深植于中国儒家传统所显透出来的精神价值中，并从此精神价值转出政治理想，发为政治实践，最后形成具有中国特色的行为规范与政治制度。儒家传统在现代中国并不意味着包医百病，独打天下，以儒家传统作为建立中国民族主义的大根大本也并不意味着这种有根的民族主义就可以独自把中国建成现代国家，但是，中国近代的历史已经证明，无根的民族主义不能完成建设现代中国的大任，建设现代中国的大任必须由有根的民族主义来完成。这样，为中国的民族主义再植灵根就成了重建中国民族主义的首要任务，因而也成了建

设现代中国的先决条件。在今天，中国旧有的民族主义已经不能适应时代的需要，必须脱胎换骨注入新的生命，建成新的民族主义，才能去从事现代中国的创造。在这一伟大而艰巨的建国大业中，儒家传统的使命就是为中国建成新的民族主义确立大根大本。至于此大根大本如何具体确立，此新的民族主义如何建成，儒家传统与现代政治的紧张如何化解，以及现代的政治形态如何由传统的儒家义理开出，则万分艰巨复杂，非少数人可以在短时间内为功。此一任务只有期待于无数关心中国命运的来贤后儒长期共同努力了，笔者在此仅为中国有此一天而祷！

第二节　基督信仰与中国文化

基督信仰传到中国后，就一直同中国文化处于紧张冲突状态。尽管许多热忱的西方传教士与真诚信仰基督的中国人都力图消除这种紧张冲突，但他们的努力顶多只能使这种紧张冲突有所缓和，即他们顶多只能做到基督信仰与中国文化在表面上能够和睦相处，相互尊重，而二者在根源处的紧张冲突则依然存在。时至今日，仍然有许多热心中西文化交流的人士企图在基督信仰与中国文化之间寻求会通与融合，但目前仍没有迹象表明这种会通融合会成功。以基督信仰传入中国与中国文化相激荡的历史来推断，二者的会通融合在今后也不会有大的希望。目前在中国学术界（包括港台地区），谈论二

者会通融合的人多，正视二者不能会通融合的人少。本文正是基于这种情况，企图阐明基督信仰与中国文化不能会通融合的原因，并在此基础上指出二者今后应该如何相处之道。

（一）基督信仰与历史文化

基督信仰是否具有历史性与文化性，是涉及到基督信仰是否具有绝对性与普世性的关键问题，也是基督信仰在传播过程中必须回答的根本性问题。从基督信仰在中国传播的历程来看，不管是西方的传教士还是中国改宗基督的平信徒，几乎都认为基督信仰没有历史性与文化性，是超越于历史文化的绝对信仰与普遍真理，因而可以超越历史文化来传播，并且可以超越历史文化来接受。按照西方传教士的话来说：我是在传播基督的真理，而不是在传播西方文化；按照中国信徒的话来说：我是在接受基督的真理，而不是在接受西方文化。但是，这种把基督信仰与历史文化截然二分的作法是可能而真实的吗？在笔者看来，这种作法既不可能也不真实，尽管我们相信西方的传教士与中国的平信徒在说这番话的时候是出于生命的真诚。笔者认为：基督信仰不能超越历史文化而存在，基督信仰本身就是历史文化的一种表现，在世界上不可能有离开历史文化的基督信仰。下面，我们就进行具体分析。

首先，我们从历史上来看，基督信仰不是人类有史以来就存在的，而是人类历史文化发展到某一阶段的

结果。如果没有犹太教的发展,基督教的出现是不可能的;如果没有弥赛亚信仰的流行,基督信仰的产生也是不可能的。耶稣说他是来成全律法的,就说明了基督信仰的历史文化性质。我们知道,从人类几大宗教的产生来看,任何生命信仰都是同特定的"教"联系在一起的,而所谓"教"就是特定的历史文化形式,即特定的民族、语言、习俗、传统与生命追求等形式。迄今为止,人类历史上从来都没有出现过离开"教"(特定的历史文化)的生命信仰,也即是说,超越历史文化的抽象的生命信仰在人类历史上是不存在的。这是因为人注定是历史文化中的存在,当上帝把人逐出伊甸园的那一天起,人就开始了历史文化的纪元。由于人类是历史文化中的存在,人的信仰也必然是历史文化中的信仰,因而人的信仰必然会打上历史文化的烙印,永远不能摆脱历史文化的属性。因此,基督信仰既然是人在历史文化中的信仰,基督信仰就不能超越历史文化;基督信仰既然是同基督教联系在一起,基督信仰就只能是某种历史文化形态中的生命信仰。

其次,我们以基督教的教义来看,基督信仰也不能超越历史文化。最能表明基督信仰不能超越历史文化的教义莫过于道成肉身。我们知道,道是超越历史文化的,但道成肉身则意味着道进入了历史文化中,取得了历史文化的形式。这是因为道如果不成肉身,不进入历史文化采取历史文化的形式,道就只能在虚空中飘荡,永远不会对人类有任何影响,而道(上帝的真理与计划)要想对人类的命运有影响,就只能进入历史文化采取历史文

化的形式（因为人不是神，人只能按照相应于其自身的形式即历史文化的形式来接受关于上帝的真理）。所以，基督必然要通过玛利亚受孕变成拿撒勒的木匠耶稣，必然要学习犹太律法，必然要反抗世俗政权，最后必然要走向十字架。关于基督信仰是历史文化中的信仰，当代政治神学给予了非常精辟的论述，如莫尔特曼（Moltmann）《十字架上的神》一书中就指出：耶稣被钉十字架事件并不是一个单纯的个体生命事件，而是一个历史中的政治事件，因此这一事件不只具有个体生命信仰的意义，更重要的是具有历史文化中政治解放的意义。在莫尔特曼看来，十字架上的神是历史文化中的神，十字架的真理是历史文化中的真理，因此基督信仰只能是历史文化中的信仰，超越历史文化的信仰不是真正的基督信仰，神被钉在十字架上就说明了基督信仰所具有的历史文化性质。

基督信仰具有历史文化的性质还涉及到普遍真理与具体历史文化的关系。我们知道，离开具体历史文化的普遍真理是不存在的，因为人类存在的有限性决定人不能离开具体的历史文化去直接把握普遍真理，只有纯然神性的存在（上帝本身）才能离开具体的历史文化去直接把握普遍真理。从纯粹理论的角度来看，普遍真理是可能超越历史文化而存在的，但是，这种绝对超越的普遍真理只有上帝才知道，这对有限的人类存在来说是没有意义的。即使我们可以通过启示来把握普遍的真理，但接受启示的人已经是具体历史文化中的人了，这种启示已经具有了历史文化的性质。因此启示不经过一

定的历史文化形式,也是进入不到人类世界的。(不管巴特的启示神学如何绝对超越,都只能是基督教历史文化传统的产物。)从人类宗教的历史来看,普遍真理都是通过特定的历史文化来体现的:关于上帝的真理是通过犹太文化来体现的,关于基督的真理是通过基督教文化来体现的,关于大梵的真理是通过印度文化来体现的,关于天道的真理是通过中国儒家文化来体现的。也就是说,如果没有犹太文化,我们至今就不会知道上帝;如果没有基督教文化,我们至今就不会知道基督;如果没有印度文化,我们至今就不会知道大梵;如果没有中国儒家文化,我们至今就不会知道天道。由此可见,普遍真理没有超越历史文化,恰恰相反,普遍真理正是通过历史文化体现出来的。我们可以说,历史文化是普遍真理的载体或表现形式,如果没有历史文化,我们至今仍不知普遍真理为何物。

由于人的有限性决定人是历史文化中的存在,从而决定人只能凭借历史文化的形式来把握普遍真理,这样,就使普遍真理有了历史文化的性质,成为历史文化中的普遍真理。这种历史文化中的普遍真理所具有的历史文化性质虽然使普遍真理能够被某一历史文化中的人接受并把握,但这种普遍真理所具有的历史文化性质降低了其普遍性,使普遍真理局限在历史文化的特定架构之内,不能超越历史文化的特定架构而存在。这就使普遍真理的绝对性、超越性和普世性打了许多折扣,不管怎样也不能突破历史文化的限制。(按照基督教的讲法,只有人类历史文化终结时,即上帝之国

来临时，绝对超越的普遍真理才能畅行人间大地，普遍真理的普世性才会不受历史文化的限制万国咸奉。）那么，为什么普遍真理在历史文化的架构内体现会降低其绝对性、超越性和普世性呢？这是由于历史文化的特殊性和有限性决定的。我们知道，历史文化总是以独特的形态存在，当我们谈到历史文化时，不是在谈抽象的历史文化，而是在谈某一具体的历史文化，如希伯莱文化、基督教文化、印度文化、中国文化等。在这些具体的历史文化中，是按照其特定历史文化的语言、习俗、传统、思维方式等来理解普遍真理的，这就使普遍真理打上了具体历史文化的烙印，成了一种相对于某一历史文化而存在的普遍真理。由于普遍真理不能脱离特定的历史文化而超然独在，必须在特定的历史文化中来表现自身，普遍真理的表现形式实际上就成了特定历史文化的表现形式，这样，一种特定历史文化中体现出的普遍真理同另一种特定文化中体现出的普遍真理相遇时就会产生紧张冲突，这种紧张冲突的根源不在于普遍真理本身，而在于普遍真理所具有的历史文化性质。也就是说，人类心灵体认出来的普遍真理都是相同的（大道一如，万法同源），但表达这一普遍真理的历史文化形式则是不同的，当存在于不同历史文化中的普遍真理相遇时，不只是抽象超越的人类心灵在相遇，同时也是具体独特的历史文化在相遇。这样，当两种生命信仰相遇时，其历史文化的特殊性就会使这两种生命信仰产生紧张冲突。这是人类存在的有限性决定的，因为人的生命信仰无法摆脱历史文化而达到完全的超越

绝对。这就是为什么人类高级宗教在传播的过程中会遇到另一高级宗教的阻碍，使其普世性受到很大的限制。（我们可以反过来假定，如果普遍真理不具有历史文化的性质，不采取历史文化的形式，那人类的生命信仰就不会像今天这样有这么多形式，就肯定会采取一种共同的形式，但这只能是假定。）

以上我们从人类历史，基督教义以及普遍真理与具体历史文化的关系论述了基督信仰与历史文化的关系，通过这一论述我们可以看到：基督信仰是一种历史文化中的信仰，这种信仰不能超越特定的历史文化而存在，其本身就是历史文化用以表现普遍真理的一种形式；另外，我们还看到，历史文化的独特性与有限性决定了基督信仰的绝对性、超越性与普世性的限度，因而尽管基督信仰是人类心灵对普遍真理与终极价值的体认，但这种体认只能通过有限相对的特定历史文化体现出来。这样，我们必然会得出如下结论：当基督信仰进入中国时不可避免地会同中国文化处于紧张冲突状态，其普世性注定要遭到中国文化的阻碍。这是因为在中国文化面前相遇的不是全然超越历史文化的生命信仰，而是生命信仰所具有的一种历史文化形式。两种生命信仰的历史文化形式相遇，其紧张冲突是可想而知的。笔者敢断言，只要人类的历史还没有终结，只要基督信仰还以一种历史文化的形式出现，基督信仰与中国文化的紧张冲突就永远会存在，任何会通融合基督信仰与中国文化的努力都不会获得成功。

(二)基督信仰与民族精神

基督教的信仰者大多都相信基督信仰是超越国家民族而存在的，因为基督是上帝之子，不是国家民族中的某一成员，基督所追求的上帝之国亦非划分为国家民族的当世之国。确实，这一看法是正确的，从基督信仰的内容上来看基督信仰是超越国家民族的。正因为如此，基督信仰才具有普世的可能性。但是，在世界上还划分为国家民族的情况下，基督信仰同时又是同国家民族相联系的。这即是说，信仰基督的人是划分为不同国家和民族的人，这些人是以特定国家民族成员的身份而不是以抽象的人的身份来信仰基督的。这就使得基督信仰不仅作为个人的生命信仰而存在，同时又作为民族的精神特质而存在。这种基督信仰的二重性在信仰基督的民族与非信仰基督的民族的对比中可以清楚地看到。当信仰基督的民族与非信仰基督的民族在历史中相遇时，非信仰基督的民族会首先感到基督信仰是某一民族的精神信仰，而不是纯粹个人的生命信仰。即使在共同信仰基督的民族中，基督信仰所具有的民族精神的特质也相当突出。如东正教是俄罗斯民族精神的体现，天主教是波兰民族精神的体现，新教是美国民族精神的体现等。[1] 由此可见，尽管基督信仰具有

[1] 俄罗斯民族的宗教精神充满着苦难与慈悲；波兰民族的宗教精神体现了教会对世俗政权的反抗；美利坚民族的宗教精神则富于进取与创新；同是基督信仰，其信仰中所体现出来的民族精神则各自不同

超越国家民族的一面，但只要世界上还划分为不同的国家和民族，只要人还不能脱离国家民族而成为纯粹超然的个体存在，基督信仰就必然要同国家民族发生联系。从这个意义上来说，基督信仰不只是一种个体的生命信仰，同时也是一种超越个体的民族精神。再申言之，基督信仰之所以同时又是一种超越个体的民族精神，主要是因为世界上不存在抽象的个人，任何个人都是存在于国家民族的特定形式中的，因此人类的生命信仰就不可能具有超越国家民族的纯粹个体性质。只要上帝之国还未来临，只要人还不得不以民族成员的身份来面对上帝，只要人还是历史中的存在，人的生命信仰就必然会表现为一种民族精神。这种民族精神的存在不仅是理当如此，也是历史与现实中存在着的事实，我们只要细心观察就会知道，此处不再赘言。

以上我们知道，在世界还划分为国家民族的情况下，个体的生命信仰必然会表现为民族精神，此处我们还要证明，这种民族精神在历史的条件下并非消极地存在，而具有其正当的价值。我们知道，迄今为止，人类都存在于历史中，人的这种历史性决定了人要作为民族而存在。人作为民族而存在相对于历史来说有其合理性与正当性，我们不可能想像历史还未完结时民族会消失。从历史来看，民族是文明的创造者和承担者，也是文明的继承者和延续者；如果没有民族，人类文明的产生和发展是不可想像的。人类以民族为单位群居生活，聚集了人类的生命力，孕育了人类的创造力，创

造出了灿烂的文化，开拓出了丰富生活。由于人类不可能成为与任何群体都无关联的单子式的个体存在，又不可能成为与所有人类群体都密切联系的世界公民，民族就成了人类群体生活的最好形式。只要人类历史不终结，民族就会永远存在下去，继续从事其创造文明、延续文明的历史重任。[1]为什么在历史中民族会永远存在下去呢？论者很多，不胜枚举。但从宗教来看，特别是从基督教来看，笔者认为这是上帝的密意，也许上帝创造了不同的民族正是希望通过这些民族来完成其创造历史的计划。因此，在上帝的眼中，所有的民族都是平等的，都有其存在的价值，并且都有其创造文明与历史的责任。尽管在历史与现实中，民族之间往往充满着冲突和战争、充满着侵略与邪恶，但上帝并不因此而毁灭民族，而是通过惩罚有罪的民族使其悔改，从而再获新生，正如《旧约》中的先知们所宣布的那样。上帝之

[1] 尼布尔在《道德的人与不道德的社会》一书中完全从否定的角度来看待民族，认为个人实现道德是可能的，而民族实现道德则是不可能的，这是因为群体（民族）的自私大于个体的自私，而群体（民族）又缺乏个体那种足以克服自私的理性力量。尼氏的这一看法有一定的正确性，因为群体的自私确实比个体的自私难于克服。但是，尼氏没有看到群体并非完全是消极的存在，群体除自私的一面外，还有善的一面，正如个体有自私的一面又有善的一面一样。这是因为个体同群体虽有区别，但二者的区别不是绝对的，群体由个体组成，个体的善多多少少会影响到群体的善。因此，从历史上来看，群体的善除创造文明、延续文明外，大国援助小国、先进民族帮助落后民族的例子也不在少数。如果照尼氏的看法硬要把群体视为注定不能向善的恶的化身，那么二战期间联军解放被纳粹德国压迫的民族、现在各国无私地援助非洲饥民又作何解？尼氏蔽于近代国内社会与国际社会的激烈冲突，把个体与群体完全分开，看不见二者在道德上的联系，因而得出此一极端结论，虽可谅解，但却不是事实。

所以宽恕有罪的民族，是因为舍掉民族就没有历史与文明，上帝的计划也就无从实现。这是一个在历史中没有办法克服的悖论，民族的存在也正是在这一悖论中有其正当的价值。正因为如此，人权的现代发展才把民族的存在权利作为人权的一个重要组成部分，承认各个民族都有其平等的存在价值。[1]

以上我们知道了各个民族都有其正当的存在权利与平等的存在价值，那么我们下一个问题就要问：构成民族的根本要素是什么呢？在笔者看来，构成民族的根本要素是民族精神。一个民族区别于另一个民族的根本标志不在于民族之间的肤色、人种、语言、地理环境、生活习惯等的差别，而在于民族精神的不同。民族精神的不同构成了我们今天所看到的民族的差别。从现实来看，民族精神主要是由民族所信奉的宗教构成；从历史来看，民族精神的形成往往要经过很长的时间，是某一历史文化的产物。因此，民族精神通常都表现为民族的精神传统，千百年来一直维系人们的心灵，成为人们日常生活的轨则，被人们一代一代地广泛奉行。从民族发展的历史来看，民族精神不仅是凝聚某一民族不使其瓦

[1] 关于把民族平等作为人权的一个重要组成部分主要规定在联合国有关人权的公约中，如规定在《禁止并惩治种族隔离罪行国际公约》、《消除一切形式种族歧视国际公约》、《联合国大会关于人民和民族的自决权的决议》、《给予殖民地国家和人民独立宣言》以及《联合国宪章》中。另外，基督教世界也很关心民族平等权问题，1974年普世基督教会协会召开了"人权与基督教责任"会议，提交了《圣·波尔顿报告》(St Polten Report)，该报告归纳了六条基督徒必须遵守的基本人权，其中第二条就是"人有欣赏与保存自己文化之独特性的权利，这一权利包括民族自决的权利和少数民族的权利"。

解的强有力的内在力量，同时也是每一个民族自我认同的最根本的标志。如果某一民族的民族精神丧失了，这一民族的凝聚力就会变得非常微弱，从而使这一民族随时随地都处在瓦解的威胁中，同时还会使这一民族出现认同危机，不知自己在世界民族之林中如何归属。由此可见，民族精神是民族存在的根本，丧失了民族精神，民族就名存实亡了。然而，由于民族精神是一历史文化的产物，有千百年的传统滋养，已深入民族的灵魂，成了人们内聚的力量与认同的标志，要想消灭民族精神是很困难的，几乎是不可能的。例如，印度虽然成了英国的殖民地，英国的长期占领已改变了印度的政治生活，但英国人丝毫不能改变印度的民族精神——印度教；波兰几十年的强权政治也丝毫不能改变波兰的天主教；苏联七十年的革命也不能摧毁俄罗斯东正教；中国激烈的反传统运动（"五四"与"文化大革命"）也不能消灭中国的儒家信仰。总之，民族精神同民族一样都有其深厚的历史文化根基，都有其千百年来无数民族生命的滋养，因而都有其正当的存在价值和平等的存在权利，不会轻易丧失掉，永远都是民族存在的根本标志。因此我们可以说，民族精神之间没有高低优劣之分，只有历史文化所形成的不同，只要民族还存在一天，民族精神就不会消亡，就会起着滋润民族生命与维系民族统一的作用，从而使世界在多姿多彩的民族之林中存在。

以上我们已经知道了在世界还划分为国家民族的历史条件下，基督信仰不只表现为一种个体的生命信仰，同时也表现为一种民族的独特精神，另外我们还证

明了民族的独特精神有其正当的价值与存在的理由，但是，无庸讳言，民族精神也有其局限性，这种局限性主要表现在民族精神不能超越民族的有限存在而具有绝对的普遍性（普世性）。这是因为民族精神是一种历史现象，其产生于民族自我认同的需要，因而与民族存在的有限性有千丝万缕的联系，要通过特定民族的语言、习俗、宗教、道德以至政治形态来表现。尽管民族中的个人可以相信他信仰的是绝对超越的生命真理，但当他作为民族中的一员同其他民族相遇时，他的信仰就立即表现为一种民族的精神。这种民族精神的局限性决定了绝对超越的生命真理在传播时始终不能摆脱民族的特征，这就大大降低了生命真理的普世性。由于民族精神要受到具体的民族性的限制，当两种民族精神相遇时必然会造成紧张与冲突（尽管这两种民族精神在根源处都体现了绝对超越的生命真理）。这种民族精神的紧张冲突是没有办法化解的，除非世界上不再存在民族，人们完全以单子似的个人身份而非以民族成员的身份来把握并传播生命的真理。因此，从历史上来看，任何生命的真理在传播时都表现为一种民族精神，都要受到另一种民族精神的顽强抵抗，使得这种生命真理的传播受到很大的阻碍，不能做到完全的普世。

由以上论述我们可以得出以下结论：由于基督信仰与中国文化相遇时表现为一种民族精神（西方民族的精神），基督信仰就必然会同代表中国文化的民族精神处于紧张冲突状态，具体来说就会同儒家信仰处于紧张冲突状态。这种紧张冲突不只是两种生命信仰的紧张冲

突，同时也是两种民族精神的紧张冲突。生命信仰的紧张冲突可以通过个人的改宗而得到化解，而民族精神的紧张冲突则不能通过民族的改宗而得到化解。这是因为民族精神是民族的灵魂，是民族存在的根本标志，通过民族的改宗消灭了民族精神就意味着消灭了民族，这是最不道德的事情。前面说到每个民族都有存在的权利，每种民族精神都有正当的价值，因此，基督信仰所表现出来的民族精神与儒家信仰所表现出来的民族精神就只能相互谅解、相互尊重，而不能相互攻讦、相互吞并。中华民族的精神是凝聚中华民族的内在力量，是中华民族自我认同的根本标志，不管基督信仰怎样在中国传播，都不能、也不可能取代中华民族的民族精神。千百年来，儒家信仰代表着中华民族的民族精神，承受着中华民族的民族苦难，维系着中华民族的民族统一，安顿着中华民族的民族生命。尽管近代儒家信仰经历了许多曲折，遭到了严重的摧残，但现在已经出现了复兴的曙光。笔者敢断言，今后儒家信仰必复其正位，必重新成为中华民族民族精神的代表。儒家信仰的这一特权是其他任何信仰都不能取代的，儒家信仰的这一权威是在漫长的历史中与其他信仰相激荡而形成的。鉴于这一情况，基督信仰应该尊重儒家信仰的这一历史地位与特殊荣光，以其博爱谦卑的精神祈祷儒家信仰复其正位。这是因为上帝必不灭亡中国文化，必不毁灭中华民族的民族精神，以不忍之心恢复上帝的创造物正是每一个上帝子民的应尽责任。

(三)基督信仰与生命选择

当今社会是一个个人信仰自由的社会，个人拥有完全的权利决定自己生命的归宿，因此，作为个体的中国人完全可以选择各种生命信仰，当然也包括基督信仰。这种个人信仰自由的权利应该受到社会的尊重和法律的保护。但是，实际情况则错综复杂，作为个体的中国人往往交织着两重身份：一方面他作为纯粹的个体面对着生命的真理，他只对他个人的生命负责；另一方面他又作为民族的一员延续着民族的生命，他又要对民族的生命负责。在这种情况下，他对个体生命的选择与民族生命的选择往往会产生冲突，会在一个人的身上出现个体生命的选择与民族生命的选择不一致的情况。如孙中山先生在个体生命上选择了基督教，而在民族生命上则选择了中国传统文化；梁漱溟先生在个体生命上选择了佛教，而在民族生命上则选择了儒家信仰。这种在个人身上表现出来的个体生命选择与民族生命选择不一致的情况表明：个人有权决定自己个体的生命信仰，但无权决定整个民族的生命信仰。所以前贤在遇到个体生命的选择与民族生命的选择不一致时，往往把个体的生命信仰与民族的生命信仰严格地区别开来，以非常严肃的态度来对待民族的生命。这是因为民族的生命是历史文化的产物，她有一个神圣的源头，她将万古不息地延续下去，任何民族中的成员都没有权利截断这一民族的生命之流，相反只有护持这

一生命之流的义务。因此,基督信仰在中国只能作为中国人个体的生命信仰,而不能作为中华民族的生命信仰,中国人只能以个人的名义来接受基督教,而不能以民族的名义来接受基督教(任何中国人都没有权利宣称以基督教作为中华民族的宗教)。中华民族自古以来都以儒教立国,中华民族的民族生命从来都是安立在儒家文化上,今后中华民族仍然要将其生命安立在儒家文化上。从这个意义上来说,中国人在生命信仰上只存在着个体生命的选择,而不存在民族生命的选择,中华民族的民族生命将永永远远安立在儒家文化上。(尽管近百年来儒家文化遭到了极大的摧残,但现在已经出现了复兴的希望。笔者坚信,只要中华民族一旦觉悟到自己的民族生命在四处飘荡、无处归依,并觉悟到如此下去必然是族将不族、国将不国,就会毅然回到自己的文化生命上来寻求安立与归宿。因此,儒家文化的复兴不是需不需要与能不能够的问题,而是民族觉悟与时间早晚的问题。)

在一个稳定平和的时代,个人的生命信仰与民族的生命信仰往往是合一的,个人生命与民族生命没有背离;但在一个巨变动荡的时代,个人的生命信仰与民族的生命信仰往往是分离的,个人生命与民族生命不能一致。这种状况是一个民族生命中最深刻的内在冲突,也是一个民族生命中最沉痛的悲剧。因为这种状况把个人生命与民族生命撕裂,使民族生命缺乏个人生命的滋养,不再得到民族中优秀分子的全部忠诚与护持,从而使民族的生命力日益枯竭,不再具有旺盛的生

机。这是一种不正常的状态,也是一种不该有的状态。实际上，当一个人把个体的生命信仰与民族的生命信仰分离开来的时候，他并没有化解他在生命认同上的冲突,而是加剧了这种冲突。因为他不可能真正心平气和地做到在个体生命上忠诚于一种文化形态，在民族生命上又忠诚于另一种文化形态;也就是说,两种文化形态的冲突必然会纠缠在他的心中，使他的生命不能宁静一如。之所以如此的原因是个体生命与民族的生命实际上是不可分离的，一个人不可能离开民族的生命而成为一个抽象的个体生命。当一个人在个体生命上选择了一种与民族生命不同的文化形态时，他整个生命的定向已放在此一文化形态上，但同时他作为民族一分子的生命又不安于此．他只有把对民族生命的认同放在次要的地位，才能缓和他心中的冲突。这样，他实际上是把个人的生命信仰放在第一位，把民族的生命信仰放在第二位，因为他不可能对二者都保持同样的忠诚。因此,我们可以得出结论:中国人以个体的身份全心全意地信仰基督是可能的，但信仰基督的中国人同时又全心全意地在民族生命的领域信仰儒家文化是不可能的。信仰基督的中国人在民族生命上对儒家文化的信仰要打许多折扣。这是他的生命定向决定的,是没有办法的事情。不管他怎样表示他认同中国文化,这都是第二性的,其重要性是远远不能同他的个体生命信仰相比的。

以上我们谈到了生命信仰的忠诚问题，此处有必要再申言之。我们知道，生命信仰是整个生命的投入，

是全部心灵的归依。因此，信仰的对象只能是一，而且必须对此一信仰对象保持绝对的忠诚。因为只有这样，生命才能得到安立，心灵才能得到宁静。如果有两个信仰对象并且对此二者都保持同样的忠诚，势必生命不能整个地投入，心灵不能全部地归依。在这种情况下，生命就会依此失彼，依彼失此，不知何去何从，心灵就会焦虑不安，左右为难，永远处于冲突状态。在生命的信仰上之所以会要求绝对的排他的忠诚，是出于生命的真诚与感情的专一，而不是出于理智的选择与意志的决断。当然，对某一生命信仰的忠诚并不意味着要排斥其他的生命信仰，而只是表示信仰者的整个身心性命投在此而不投在彼。具体说来，在当今的中国（包括港台地区），基督信仰与儒家信仰在争夺着人们的忠诚。作为一个中国人，面对着基督信仰与儒家信仰，只能归宗其中之一，而不能同时对二者都表示忠诚。这是非此即彼的选择，必须做到绝对的真诚。一个中国人选择了基督信仰，当然可以同时对儒家信仰表示同情与理解，并且可以在很多问题上认同儒家的精神价值，但这毕竟是第二等意义的事了，因为他的整个生命已经在彼而不在此了，他的全部存在已经以第一等意义的事为转移了。反之，中国人选择了儒家信仰，对待基督信仰的态度亦然。总之，在生命信仰问题上不可能存在着两种忠诚，尽管有许多中国人企图在归宗基督的同时又保持对儒家的信仰，但这实际上是达不到的。这除了在心中引起无穷无尽的焦虑与冲突外，所表现出来的只是对两者都不忠诚。

（四）结语：基督信仰与中国文化的永恒冲突及其相处之道

以上我们从历史文化、民族精神和生命选择三个方面论述了基督信仰同中国文化的关系，通过此一论述，我们知道了基督信仰虽然在生命真理上有其超越的一面，但同时又是历史文化与民族精神的体现，这种基督信仰的历史文化性与民族性降低了基督信仰的普世性，使基督信仰不得不以一种独特的文化形态出现，这样，基督信仰在遭遇着中国文化时就必然会同中国文化发生紧张和冲突。在这种紧张冲突中，中国人不可能既选择基督信仰又保持对中国文化的忠诚，即不可能既归宗基督又保持对代表中国文化核心价值的儒家信仰的忠诚。由于儒家信仰亦是一种历史文化与民族精神的体现，同时又是一种关于生命的真理，再加上儒家信仰同中华民族有几千年的血肉联系，在历史上已被中华民族认同，代表了中华民族的精神生命，因此，儒家信仰与基督信仰发生紧张冲突是非常自然的事。这一紧张冲突表明了在人类的历史条件下两种文化形态以及代表两种文化形态核心价值的生命信仰均有其存在的正当理由与生存的平等权利，这里不存在文化优劣之分，只存在历史文化之别。然而，正是这一历史文化之别，使基督信仰与儒家信仰之间的紧张冲突不能化解，这是因为基督信仰与儒家信仰虽然都表现为生命的真理，但这种生命的

真理已经是历史文化的产物了，而历史文化永远都是特殊的、具体的，不同历史文化之间总是存在着矛盾冲突。只要人类历史还未完结，历史文化的这种特殊性与具体性就不会消失，就有其合理的存在理由。由此观之，基督信仰与中国文化的紧张冲突将是长期的，甚至是永远的(在历史之中)。不管现在的中国人怎样企图去消除这种紧张冲突，都是不会成功的。[1]这样，会通融合基督信仰与中国文化的想法只是一种一厢情愿的主观愿望，而企图以基督信仰作为中国文化定向的说法就更是不切实际了。[2]面对着基督信仰与中国文化的紧张冲突，我们必须保持清醒冷静的态度，正视其不可会通性与不可融合性。在这种思想的指导下，我们要做的事情就不是去大而不当地游谈会通融合，而是严肃审慎地去处理好二者的相互关系。具体说来，既然基督信仰与中国文化的紧张冲突是永远不能消除的，那就要厘定二者的分际，划定二者的范围，使二者各守其职，各安其分，不能相互僭越，更不能相互侵夺。并要在此基础上互相宽容、相互尊重，使二

[1] 对罗光主教用托马斯的神学来解释中国的儒家哲学应作如是观。

[2] 刘小枫先生认为神学是属于人的学科而非属于西方的学科，因而不是异质于中国文化的外来文化，他之所以转向神学不仅是出于个人的信念与学术的意向，而且还是出于"文化之定向"(见刘著《走向十字架上的真理》前言，香港三联书店1990年版)。刘小枫先生这种企图以基督信仰作为中国文化定向的作法，忘记了中国文化的历史传统，忘记了二千年来中国文化的定向已"定"在儒家文化上，今后也只能"定"在儒家文化上。基督信仰可以作为中国人个体的生命信仰，但不能作为整个中华民族的生命信仰，更不能取代儒家信仰成为中国文化重建的主导性力量。中国文化重建的方向只能是中国传统的现代复兴，而不能再以一种新的形式走全盘西化的老路。历史的教训已经够深刻了，形形色色的西化都会给中国带来巨大的灾难。对此我们应该牢牢记取，不应以一种极端的方式去反对另一种极端的方式。

者能够长期和睦相处，不致发展成敌对状态。这才是处理基督信仰与中国文化关系的中庸之道，才是避免会通融合变质为以西化中的不二法门。历史的教训必须记取，基督信仰与中国文化关系史上的悲剧才不会重演。[1]

第三节　评亨廷顿教授的文明冲突观

《二十一世纪》1993年10月号破例刊登亨廷顿教授长文《文明的冲突》，读后触发许多感想。再读金观涛、刘小枫二先生回应之文，虽同意二先生对亨氏西方霸权心态之批评，但觉文中未对亨氏文明冲突观点之正确部分予以正面肯定，更未对亨氏曲解儒家传统之错误部分予以充分驳正。职是之故，特撰此文再作回应。

（一）文明的冲突是永恒的冲突

亨氏大文确有真知灼见，亨氏关于文明冲突的观点决不因亨氏维护西方的霸权利益而丧失其价值。亨氏认为世界格局自君主、民族国家和意识形态的冲突后将让位于文明的冲突，并认为前三种冲突是西方文明内部的

---

[1] 基督信仰与中国文化虽然是不能会通融合的，但二者相互吸取对方的优秀成分以滋养自己则是完全可能的，实际上基督信仰中确实有许多值得中国文化借鉴的东西。以宋明理学为例来说明此一情况。宋明理学吸取了佛学中许多优秀成分，但并没有与佛学合而为一，而是以佛学中的精华来滋养自己，形成了一种能够解决当时生命信仰与文化冲突的新儒学。基督信仰与中国文化的紧张冲突也应作如是观。

冲突，即"西方的内战"，今后的冲突则是西方文明与其他非西方文明的冲突，即同儒家、日本、伊斯兰、印度教、斯拉夫东正教以及拉美文明与非洲文明的冲突。亨氏还进一步认为文明在本质上是"人类文化最高层次的组合"，是"人类文化认同的最广领域"。文明由历史、语言、宗教、风俗、传统、制度等客观认同因素决定，亦由人之上帝观、道德观、社会观、政治观、权利观、义务观等主观认同因素决定。这些主客观认同因素注定"文明的相异不单是真实而且基本"，超越了意识形态及政权的差异而长期存在。因此，文明的冲突是不可避免的。不仅过去的历史已作了证明，今后的历史亦将作出证明。毫无疑问，亨氏的上述观点是完全正确的。亨氏对人类文明作了历史与实证的考察，亨氏所得出的结论不是抽象的推演，而是客观的事实。只要我们肯对人类文明的历史和现状作细心的观察，不难得出与亨氏相同的结论。这是因为文明不仅是个人、民族和国家的认同标志，同时也是个人、民族和国家精神存在与物质存在的确定载体。在今日之世界上，也如同在历史中一样，没有任何个人、民族和国家能离开某一特定的文明而超然独在。尘世中既无天民亦无天国，任何个人、民族和国家都注定是特定文明中的存在。不同的文明是不同的国家中其民族生命和个人生命之所依，离开特定的文明就不再有确定的国家、确定的民族与确定的个人，因而国将不国、族将不族、人将不人。个人、民族、国家所具有这种文明身份是一种宿命，人既不知其何为而起，亦不知其何为而终；人只知历史是如此，现实是如此。因此，任何形而上学的思

辨与主观的好恶在探讨文明兴衰上均无能为力，人只能接受文明如此这一命定的事实。尽管不同的文明在历史上曾经历过兴衰与融和，在现实中亦正经历着兴衰与融和，但不同文明的冲突在历史与现实中确实是明显存在的，亨氏列举了许多例子加以说明，这应该是不争的事实。金观涛先生只强调文明的相融而避谈文明的冲突，刘小枫先生只强调利益的冲突而讳言文明的冲突，这是否可以说在他们的意识深处认为只有某种文明具合理存在的价值，而非所有文明皆具合理存在的价值？因为只要我们承认每种文明皆具合理存在的价值，皆享有存在、延续与发展的权利，那我们就会非常自然地接受亨廷顿关于文明冲突的观点。正如金观涛先生所说，亨廷顿关于文明冲突的观点预示了西方中心论的破产。既然西方中心论破产，以前处于边缘状态的非西方文明（包括中国文明）由历史的客体上升为历史的主体，成为现代世界中“推动、塑造历史的力量”（亨氏语），那我们有什么理由不接受亨氏关于文明冲突的观点呢？亨氏关于文明冲突的观点虽然在骨子里仍然是想维护西方在国际政治中的霸权地位，但客观上则不得不承认非西方文明的合理存在价值及其创造世界的主体地位。这是一位西方学者在冷战结束后对世界格局的深刻反省所致，也是现代世界中各种文明激荡消长之势迫使西方不得不承认并正视其他文明的存在价值及其作用。

金观涛先生否定亨廷顿关于20世纪意识形态冲突是西方文明内部冲突的观点，认为俄国接受马克思主义演变出列宁主义与西方对立同东正教拜占庭文化传统

有关，而与意识形态的冲突无关。但依我看来，亨廷顿教授是正确的，金观涛先生是错误的。在冷战时期意识形态的冲突虽表现为国际冲突，其实质则是西方文明的内部冲突，但此西方文明的内部冲突并未淹没西方文明与非西方文明的冲突，一旦西方文明的内部冲突因冷战的结束而消失，西方文明与非西方文明的冲突就会从隐伏状态转为公开状态，成为国际冲突的主要形式。这种冲突涉及到历史、语言、宗教、习俗、传统以及世界观、人生观、价值观、道德观，是个人、民族和国家自我认同的标志与生命精神的依止。只要世界上还有民族和国家存在，就有民族和国家自我认同与生命依止的需要，因而就有不同文明的存在。从这个意义上来说，民族与国家的存在永远不会消失，因而文明的冲突亦将永远存在。这个论点就是亨廷顿教授给予我们的最重要的启示，也是亨廷顿大文的精华所在。

（二）文明的差异并非导致武装冲突

亨氏文章最大的错误就在于断言文明的冲突必然导致武装冲突，并且断言这种基于文明差异的武装冲突比君主间的冲突、民族国家间的冲突以及意识形态间的冲突更残酷、更持久、更不容易消除。亨氏文中在谈到这种因文明差异产生的冲突时，使用了许多带火药味的血腥字句，诸如“文明之间的断层线将成为未来的战斗线”，“由此（文明的差异）引起的冲突往往最持久、最暴虐”，“民族间的互动强化他们的文明意识，亦由此激发

彼此的差异与仇恨"，"文化差异的界限有时候亦是最血腥的冲突线"，"文明间的断层线成为危机及流血的爆发点"，"下一次世界大战将是文明之战"，不一而足。文明差异导致的冲突果真必然是血腥的武装冲突吗？这种文明的血腥冲突果真是人类文明史的共相吗？笔者的回答是否定的。诚然，苏联、东欧解体，冷战结束，意识形态冲突消失，前苏联、东欧一些地区出现战乱，这是事实。但是，这些战乱并非如亨氏所说的意识形态消失后文化分界再现形成的"文明间的断层线"所致。众所周知，从历史上来看，每当某一大帝国崩溃后，随即出现的就是分裂与战乱。这些分裂与战乱往往是出自经济利益、政治统治、领土管辖以及民族独立的要求，因为这些要求在大帝国的强权压制下皆隐伏而不可能实现。文明的差异在这些分裂与战乱中不是起主导作用，充其量只能起助缘作用。亚历山大帝国崩溃后出现的分裂与战乱、罗马帝国崩溃后出现的分裂与战乱、奥斯曼帝国崩溃后出现的分裂与战乱，皆可作如是观。今日苏联崩溃，其情亦如此。在希腊文明、罗马文明、伊斯兰文明一统天下的时代，帝国崩溃后尚不能避免同一文明的国家分裂战乱，苏联将不同文明国家用军事力量强捆在一起并强加异质的意识形态又如何能在其崩溃后防止分裂战乱呢？总之，苏联、东欧解体后，文明的冲突不是冷战后分裂战乱的主因，苏联帝国强权统治造成的诸多经济、政治、领土、民族以及历史与现实的复杂因素组合起来才构成冷战后分裂战乱的总因。亨廷顿把前苏联、东欧一些地区武装冲突的复杂原因化约为"文明的冲突"这一简单的

因素，实际上是犯了形而上学家以先验假设之一因解释历史与现实的错误，这一错误与亨氏以往以经验实证的比较方法研究历史与现状迥异。另外，在我们东方人看来，所谓“文明的断层线”，并非断层，基督教与东正教只是一胎二子，而伊斯兰教在根源处亦源自犹太一神教，与基督教和东正教有亲缘关系。从文明演进的历史长河来看，基督教、东正教、伊斯兰教都与犹太教有关，都是希伯来文明影响下的产物。同一文明之所以会演生出不同的宗教，是不同的历史因缘激荡的结果。因此，从根源上来看，基督教、东正教、伊斯兰教之间不存在“文明的断层线”，它们之间的冲突不能简单地化约为不同文明的冲突。要解释现实中信奉不同宗教的国家发生的武装对抗，应从经济与政治、道德与宗教、历史与现实等诸多复杂因素中去寻找其原因，而不能单一地归结为文明。根源相同的宗教因历史的原因形成不同的宗教是事实，不同的宗教又因历史的原因演生出不完全相同的文明亦是事实，但这种不完全相同的文明之差异并非大到足以引发各国之间的武装流血冲突。从历史上来看，引发国际间武装流血冲突的原因是复杂多样的，文明的差异只是附带在其他冲突上的一个从属原因，绝非主因。冷战后前苏联东欧某些地区爆发了连串的武装冲突，诸地区并非属于文明完全异质地区，这从另一个角度说明了亨氏关于“文明的差异必然导致武装冲突”的论断不正确。总之，国际间的武装冲突的原因是多方面的，文明的差异过去不是、将来也必然不是引发国际武装冲突的主因。

（三）文明冲突的性质

勿庸讳言，不同的文明之间确实存在着冲突，即使是一根而发的文明之间也存在着冲突。但是，这种冲突并非武装流血的冲突，而是互动激荡的冲突。在这里，冲突只能理解为互动激荡中各种文明之所以为各种文明的自性，即理解为此一文明区别于彼一文明的不可丧失的规定性。正因为每一文明都有其自性，此一自性在与其他文明互动激荡的融合中并未丧失，而是升华为更加准确明晰地定性文明属性的标准，所以文明之间必然会产生差异，因而必然会产生冲突。所谓文明的冲突是文明的不一致性，是文明的不可化约性，是文明的非普世性，亦即是文明之所以存在的前提条件。承认文明之间存在着冲突，就是承认某种文明都有其独立存在的价值，就是否认每种文明享有消灭其他文明的权利，亦就是反对“西方中心论”和“文化帝国主义”。承认文明之间存在着冲突，只是承认每一文明都有其生存、延续和发展的合理要求，亦即承认各种文明在互动激荡中都有理解、尊重、爱护其他文明的责任，而不是意味着文明的冲突采取武装冲突的形式具有合理性与合法性，更不意味着可以不负责任地假定文明的冲突必然是武装冲突而以此作为国家制定对外政策的依据。亨氏断定冷战后文明的冲突必然是武装冲突，并以此为依据向美国外交当局献策，希望美国在国际事务中抑制非西方文明而加强西方文明，其西方霸权主义在西方中心论行将破产之际

又欲粉墨登场矣。

文明的冲突果真是武装冲突吗？亨氏置人类文明史的事实于不顾，为西方现实的政治利益曲为之解。我们只要稍具一点历史常识，绝不会相信文明的冲突必然是武装冲突。希腊文明与克里特文明、埃及文明之间的互动激荡是武装冲突吗？希伯来文明与希腊文明之间的互动激荡是武装冲突吗？伊斯兰文明与希腊文明（亚里士多德）之间的互动激荡是武装冲突吗？中国文明与印度（佛教）文明之间的互动激荡是武装冲突吗？以日本为代表的东方文明与西方文明之间的互动激荡是武装冲突吗？就连中国近百年来中西文化的冲突亦非武装冲突，只是文明间互动激荡的冲突。西方列强假文明文化之公济政经利益之私，由此产生的武装冲突只是政经冲突而非文明冲突。文明冲突既深且微，既缓且久，直接涉及到人类心灵深处的理念追求与人类生命的终极关怀及其表现形式，而现实的政经冲突多源自人的生物性占有冲动与人类的权力意志。是故苏格拉底与柏拉图心中，依本·西那（Avicenna）与托马斯·阿奎那心中、朱熹与王阳明心中、涩泽荣一与梁漱溟心中体现出来的不同文明之间的互动激荡才代表文明的冲突，而亚历山大的远征、十字军的东征、新月旗的圣战、中印边界冲突、太平洋战争都只是政治利益的冲突而非文明的冲突，尽管在历史上政治利益的冲突往往要假借文明的旗号以掩饰或圣化其赤裸裸的私欲（权力欲）。总之，文明的冲突在本质上只意味着不同文明在相互激荡中自我定性与定位，在互动互融中重新获得其规定性，在多元世界中保

存与发展其独特性，从而使人类文明在周遍含摄又各住自位的状态中交相辉映，共存共荣。

(四)儒家并不可怕

亨氏大文第八部分专论“儒家——伊斯兰的联合”，该部分是亨氏“文明的冲突必然是武装冲突”这一论断的具体阐述。在这一部分，亨氏简直把儒家看成今后世界武装冲突的罪魁祸首，因而呼吁西方将儒家作为重点防范对象。当今世界果真有所谓“儒家——伊斯兰的联合”吗？儒家果真如此可怕吗？这一问题涉及中国政治与中国文化的性质问题，事关重大，不可不辩。

亨氏所谓“儒家——伊斯兰的联合”是不存在的，因为当今世界尚未出现亨氏心目中的儒家国家。中国大陆奉行的是马列主义，台湾当局奉行的是自由主义，香港则曾是相当西化的殖民地，三地的政治生活都未体现儒家的价值理念，故儒家思想并未作为中国的立国之本，即中国在性质上并未成为儒家国家。这与伊斯兰国家不同，伊斯兰国家在当今世界上确实是存在的，大多数伊斯兰国家都把伊斯兰教作为立国之本，即作为指导国家政治活动的价值源头。世界上连儒家国家都不存在，如何会有“儒家——伊斯兰的联合”呢？事实上，亨氏文中所举中国与伊斯兰国家进行的武器交易，只是一种出于政经目的的利益联系，而非两种文明的政治联合，更非两种非西方文明刻意联手对抗西方文明。亨氏将国家间的利益活动与国家的文明属性混为

一谈，故得出上述错误结论。诚然，中国在历史上是一儒教国家，儒家文化在当今中国仍有某些潜在的影响，但儒家的政治理念并未进入中国的政治生活，亨氏蔽于中国国情，过高估计了儒家文化在当今中国的影响力，也是亨氏得出上述错误结论的一个原因。总之，亨氏在“西方意识形态冲突消失后国际冲突必然是文明间武装冲突”这一错误论断的推演下，在冷战结束，美国的假想敌——苏联——不复存在后，美国对外政策缺乏打击对象的情况下，又欲在东方文明中寻觅新的假想敌作为打击对象，结果千找万找找到了儒家与伊斯兰的联合体，而竟置客观事实与文明冲突的性质于不顾。在这里，我们只能说亨廷顿教授的理论想像力似乎太丰富了！

其实，就算世界上有所谓儒教国家，亨廷顿教授也用不着恐惧。儒家文化从来在国际关系上都主张实行王道，而反对霸道，所谓王道，就是在国与国的交往中以德服人，而非以力服人；也就是说，人类共认的普遍道德原则是国际关系中的基本准则。按照儒家的说法，以一贯三为王，王者参通天地人天下归往之义，故王道即是承担宇宙间的道德责任服近来远天下人心所向之道。如此之王道尚德不尚力，崇道不崇霸；以仁义为归依，以服心为究竟。如此之儒教国家，在国际关系中必然奉行如此之王道政策，而如此之王道政策必不会以武力争霸世界，即不会为争夺世界霸权挑起与它国的武装冲突。对如此奉行王道的儒教国家，亨廷顿教授何惧之有？相反，儒教国家奉行王道政治正是冷战后建立和谐仁道的国

际新秩序的保障，亨廷顿教授应该为世界早日出现儒教国家而祷。

第四节 《春秋》书法下的戊戌变法

"《春秋》书法"，又叫作"《春秋》条例"，是孔子作《春秋》时确立的历史观法。孔子用这种独特的历史观法（书法条例）来透视历史，解释历史，评判历史，体现了孔子深邃的历史智慧与道德追求。孔子将春秋 242 年的历史托为一部人类史，故"《春秋》书法"，实际就是孔子对人类历史的观法，即今人所说的"历史观"。《春秋》中孔子设立的"书法条例"很多，本文仅从"实与文不与"的书法来评判一百年前的戊戌变法。

（一）何谓"实与文不与"的《春秋》书法

孔子的政治理想是"王道"，"王道"的核心是以德服人，天下归往，政教一统，太平大同。但春秋是一乱世，周天子丧失了诛伐庆让的公权，礼乐征伐不自天子出而自诸侯出，诸侯相互征战，以强力（军事力量）维系着国际秩序（当时中国是一世界）与国内和平，此即形成所谓"霸道"的世界。针对此一历史状况，后来的思想家形成了两种极端的看法：或完全肯定"霸道"，或完全否定"霸道"；前者如法家主张耕战即努力追求经济实力与军事实力，后者如孟学不道桓文之事而言春秋无义战。然而，

在孔子看来，现实并非一合理的世界，即并非一善恶截然二分，是非鲜明对立的非此即彼的平面世界，现实世界中存在着各种各样的矛盾、冲突、差别、层级，是合理与不合理交织在一起的错综复杂的吊诡世界，而人类历史正是充分展示这种复杂吊诡的历史，即充分展示合理与不合理交织冲突的历史。面对如此吊诡的人类历史，任何完全肯定或完全否定的简单历史观法都不能如实把握历史的深层意蕴，必须用一种更高的智慧把合理与不合理统摄在一起，形成一种复杂的历史观法，对矛盾、冲突、差别、层级的现实世界给予一种具体周全的圆融解释，即给予一种不偏不倚，符合“中庸”精神的适中解释，才能真正认识人类历史，而《春秋》“实与文不与”的书法正是这种独特的历史观法与圆融的历史智慧。

所谓“实与”，是指根据当时具体的历史境况承认之、肯定之、赞许之；所谓“文不与”，是指根据《春秋》经文（孔子王心）所体现的政治理想与道德追求拒斥之、否定之、反对之。孔子将“实与”与“文不与”这一矛盾的评判标准通过《春秋》书法条例的形式有机地组合在一起，同时对春秋时代的历史事件进行解释评判，表达了孔子最独特的历史观法。仅举一例说明之。《春秋》僖公二年载：

春正月，城楚丘。孰城？城卫也。曷为不言城卫？灭也。孰灭之？盖狄灭之。曷为不言狄灭之？为桓公讳也。曷为为桓公讳？上无天子，下无方伯，天下诸侯有相灭亡者，桓公不能救，则桓公耻之也。然则孰

城之?桓公城之。曷为不言桓公城之?不与诸侯专封也。曷为不与?实与而文不与。文曷为不与?诸侯之义不得专封。诸侯之义不得专封,则其曰与之何?上无天子,下无方伯,天下诸侯有相灭亡者,力能救之,则救之可也。

这一历史事实不甚复杂,但对这一历史事实的解释评判则不那么简单:狄把卫国灭了,当时的霸主齐桓公在另外一个叫楚丘的地方为卫国修筑了一座城池,帮助卫国复国了。这在《春秋》叫"存亡继绝",在《论语》叫"兴灭国"。对桓公"城卫"这一历史事实,《春秋》根据当时的具体情况(即据"实")"与之",即肯定齐桓公在上无天子、下无方伯,天下诸侯相灭亡的情况下可以专封专讨(凭借自己的霸主实力,不经天子授权同意,封土建国与讨伐不义),故经文为桓公讳,是厚责桓公不能尽到霸主纠合诸侯一匡天下,维持国际秩序的责任,使卫国灭于狄。桓公虽不能救卫国,但卫国亡后桓公能以自己的力量在另一地方使卫国复国,复国即是"专封"(凭一己之力封土建国)。对桓公这种"专封"行为,《春秋》"实与"之,因在国际关系中,亡人之族、灭人之国、绝人之世是大恶,是大不义。若能存其亡族、兴其灭国、继其绝世即是在恢复历史中的公正,在实现政治上的公道,故《春秋》通过"实与文不与"的书法"与之",即承认之、肯定之、赞许之。但是,按照《春秋》之"文"所体现的"王道理想",礼乐征伐、封土建国、诛讨庆让是天子的公权,只能出自天子,不能出自诸侯,出自诸侯即是"专之",

"专之"即是僭越，故《春秋》据其"文"（王道理想）"不与"（不赞许）齐桓公凭一己之霸力恢复卫国的行为。对"齐桓城卫"这同一历史事实，《春秋》"实与文不与"的书法同时"与之"又"不与之"，以此独特的历史观法来解决现实（霸道）与理想（王道）的冲突，即从历史的具体境况出发，承认现实有相对于其特殊情境来说的某种合理性（如根据春秋乱世"霸道"胜于"无道"），但又从更高的价值理想与道德追求出发来否定这种历史境况的合理性（根据人类理想"王道"高于"霸道"），从而做到解释评判历史事件时既照顾到现实的合理性又坚守理想的合理性，使现实与理想在这种圆融的观法中不再冲突，充分体现出了《春秋》史观中可称为"至德"的中庸精神与中道智慧，是孔子"王心"最独特的伟大创造。这一"实与文不与"的书法在《春秋》经中很常见，此处仅举一例即可类知。

由上可见，"实与文不与"的《春秋》书法实际上是把理与势、经与权、道与事、德与力、王与霸等矛盾冲突之物统摄在统一的历史观法中，以"中"的智慧来解释评判复杂吊诡的历史现象，使现实与理想的冲突得到一"适中"的解决。由于《春秋》经是"托史明义"，孔子作《春秋》代表一部人类史，观春秋历史的观法就是观人类历史的观法，故《春秋》书法所表达的历史观法就具有普遍的永恒意义，适用于所有人类历史，自然也适用于中国一百年前的戊戌变法。

(二)"实与"戊戌变法

戊戌变法的时代背景,用《春秋》的话来说,就是"四夷交侵,中国不绝如线"。当时的世界,正处在帝国主义时代与殖民主义时代,是社会达尔文主义在人类历史上最嚣张盛行的时代。这一时代的特征是人类有史以来从未有过的现象——全球性的弱肉强食,列强们通过实力争夺国际市场,通过军事力量侵略瓜分世界。这一时代通行的国际政治规则实际上是一"强盗规则",即以武力抢占地盘,力强者胜的规则("丛林规则")。当时的中国正是最大一块也是最后一块抢夺对象,故列强们虎视眈眈,必欲瓜分中国而后快,并处心积虑吞食中国,使中国陷入半殖民状态,中国被抛入了一个强凌弱、众暴寡,以力相食的"强盗世界"。面对这一"强盗世界",中国觉悟了的知识分子看清了西方列强的入侵都是挟持着建立在先进科技上的优良武器而来,明白了"落后就要挨打"的强盗逻辑,愤然发起"洋务运动",希望能效仿西方的"坚船利炮"(科技军事技术与军事力量),以实现"师夷长技以制夷"的国防策略(用科技军事技术与军事力量保卫国家不被侵略)。但是,中日甲午一战,中国惨败。中国惨败的原因不是因为中国的"坚船利炮"比不上日本,而是中国的"政法制度"比不上日本。因为在"强盗世界"中,光有先进武器还不能保证打胜仗,还必须具有适应"强盗世界"(所谓近代文明世界)的制度保障才能打胜仗。如需要建立适应战争要求、专为战争服务的财政制

度才能迅速集中国家所有财力支持战争，需要建立常备军义务兵役制才能迅速调集兵力投入战斗，需要建立高效合理的行政体制才能迅速动员全国民众达至政治目标与国防目标，需要建立以讲授科学技术为强国目标的教育制度才能为"不挨打"提供有用的专门人才。然而，传统中国完全不具有这些所谓"近代文明制度"的因素（即不具备适应"强盗世界"丛林生存法则的因素），如传统中国没有建立在军事需要上专为战争服务的财政制度，基本上是一"无兵的国家"而无国防上的常备军制度，亦无高效合理能迅速动员民众的行政体制和建立在科技知识上以强国为目标的教育制度。正因为如此，中国的"政法制度"不能适应"强盗世界"争夺相食的需要，不能适应富国强兵的需要，最终不能适应"救亡图存"的需要。鉴于此，中国必须进行"政法制度"的改革，在中国建立起西方式的"政法制度"，使中国在制度上加入"列强"的行列与西方"列强"抗衡，以保证中国不亡种亡国。故所谓"戊戌变法"就是用西方的"政法制度"改变中国的"政法制度"以救亡图存。

从戊戌变法的内容上来看，政治上裁减闲散衙署、澄清吏治、改良司法、编制预算、设新官制、引用新人、广开言路；军事上加强国防、行征兵制、依西方兵制建立新军、练兵改习洋枪、变更武举；经济上兴修铁路、提倡农工商政、奖励创造发明；教育上废八股取士、设京师省府州县等学府、教授西洋格致科技之学、提倡官民办报。所有这些"新政"都是为了一个目的——救亡图存。戊戌变法虽然失败，但这些"新政"并未随戊戌变法的失败而消

失，而是在戊戌变法后的岁月中逐渐得到实现。所以梁启超说，新中国历史的第一章应从戊戌变法开始，诚不虚矣。职是之故，按照《春秋》书法，四夷交侵，中国不绝如线，学西法行新政能救之则救之可也，故“实与之”，即肯定戊戌变法在当时的特定历史境况中有其现实的合理性而赞许之。

（三）“文不与”戊戌变法

但是，从中国文化的价值理想和道德追求来看，从中国文化的本位性原则来看，亦即从《春秋》“王道”之“文”来看，从《春秋》“不与夷狄主中国”的文化立场来看，则“不与”戊戌变法，因为戊戌变法用西方的“政法制度”取代中国的政治制度犯了两个根本性的错误：一是放弃了以尧舜孔孟之道治天下的政教原则而信奉社会达尔文主义；二是放弃了中国文化为本位的文化原则而以西方文化取代中国文化。

就戊戌变法的第一个错误来看，变法的领导者们（如康有为、谭嗣同）受到西方理性主义哲学的巨大影响，追求用普遍的理性原则作为其变法的理论基础（如康有为建立在几何学上推论政治的“人类公理”，谭嗣同用来解释世界起源的“以太”），形成了“非此即彼”二元对立的极端思想，落实到变法实践中就是用西方制度中所谓的“人类普遍真理”来否定中国具体政治中孔孟之道的政教传统。在戊戌变法前，中国政治上层一直存在着一种温和的不改变中国政教原则的改革传统，此一传

统的代表人物是曾国藩、张之洞、李鸿章，甚至包括参与戊戌变法的翁同龢与反对戊戌变法的西太后。这一温和改革传统的精神就是“中学为体，西学为用”，亦翁同龢所拟变法诏令中所说的“以圣贤义理之学植其根本，又须博采西学之切于时务者实力讲求”。但是，这一温和的改革传统被戊戌变法打断，戊戌变法通过非此即彼二元对立的激烈态度来完全改变中国的政教之体，完全拥抱西方文化的政法之用。故辜鸿铭批评康党是破坏中国政教传统的“雅各宾”可谓一语中的。梁启超说新中国的历史戊戌变法是第一章，我们则说，一百年来中国传统遭到不断加重的破坏以及政治激进主义不断地加温，亦以戊戌变法为第一章。

用普遍的理性原则否定具体的政治传统，从而以所谓“人类公理”建立新制度是古今中外所有政治激进主义的通病，不仅戊戌变法如此，法国大革命以及近代以来许多激进的政治改革都如此。这一通病的要害是看不到政治现实的复杂性、经验性、吊诡性以及传统与现代交织在一起，彼中有此此中有彼的不可二分性，而是企图用几何公理般的普遍理性原则来囊括现实取代传统，即用形而上学的观念来摧毁旧制度，建立新制度。这种政治激进主义者就是柏克在批评法国大革命时所说的“形而上学骑士”，拿着观念的长矛横冲直闯，结果只会带来消极的破坏，不会有积极的创建。戊戌变法的领导者们就是这种破坏传统的“形而上学骑士”。

戊戌变法放弃了以尧舜孔孟之道治国的政教传统，

完全接受源自西方的"社会达尔文主义"规则。尧舜孔孟之道的政教传统以道德治国,"社会达尔文主义"则以实力强国。戊戌变法的榜样是日本的明治维新,明治维新放弃了源自中国儒家的道德传统,完全拥抱西方"社会达尔文主义"规则,走上了帝国主义乃至军国主义道路。我们知道,日本学中国文化千余年,因中国文化是强调道德礼教的文化,日本没有走上帝国主义道路,而日本明治维新后追求所谓"脱儒入法"与"脱亚入欧"的强国之路,学西方不到几十年时间,就战胜中国,打败俄国,一跃而为世界列强,成了遗害世界的帝国主义国家。戊戌变法学习日本,实际上就是放弃中国文化的道德理想,即放弃尧舜孔孟之道以德治国的政教传统,把中国变为世界列强竞争中的"社会达尔文主义"国家。至此,中国就改变了自己的文化身份,即放弃了体现尧舜孔孟之道核心价值传统的"王道文化",接受了建立在西方"社会达尔文主义"规则上的"霸道文化",不再强调"以圣贤义理治国",而只强调"以力强国",从而使"以力强国"成了中国一百年来的历史主流,而"以圣贤义理治国"的儒教传统最终被人遗忘,只留在少数儒家学者的心中。

就戊戌变法的第二个错误而言,变法的领导者们放弃了以中国文化为本位吸收西方文化的原则,此原则即是张之洞"中学为体,西学为用"的原则,而是完全拥抱西方文化,用西方文化改变中国文化进而取代中国文化,朱一新批评康有为是"以夷变夏"、叶德辉批评康有为是"貌孔心夷"并非空穴来风,而是确有实据。吾人知

道，戊戌变法的理论基础是康有为的《新学伪经考》，该书的最大特点就是否定中国两千年来的儒学传统，其方法是通过抽象肯定今文经学而具体否定所有的传统儒学，即将儒学的具体内容掏空，形成抽象肯定具体否定的“儒学虚无主义”，为在空无内容的儒学外壳中填进西学打好基础。戊戌变法的另一理论代表作是康有为的《孔子改制考》，该书虽然依《春秋》公羊家法而作，但只用《春秋》家法的形式而不用《春秋》家法的内容，即只讲孔子改制而不讲孔子改的是什么内容的制。原康氏之心，其并非要遵循孔子所改之制的内容，亦并非要在孔子所改之制上来损益旧制、创建新制，而是借孔子改制之名来证明自己所改之制的合理性与合法性。至于其所改之制的具体内容，非特与孔子经说思想无关，反而是与孔子经说思想相背离的体现西方近代“社会达尔文主义”文化的“霸道之制”。如此，孔子所改之制竟然是“西制”！孔子则被其利用矣。此外，变法者们还有一个似是而非的理据，即西方文化不是西方的，西方文化所体现的价值是普遍的，是属于全人类的，故依西制变法就不是在学西方，而是在实现人类公理。在这一理据的支持下，用西方制度改变并取代中国制度就是“理”中应有之事，就顺“理”成章了，因为改制变法不存在中西文化的区别问题，只存在人类普遍公理的适用问题。这样，变法者们就为用一种历史传统中形成的特殊文化——西方文化——取代中国文化找到了一个普遍理性上的合乎逻辑的理由，中西文化几千年来历史上形成的传统差异就被化约为一个简单的逻辑公理：既然西方文化（西制）

体现了普遍的人类公理，那么用西方文化（西制）彻底改变并取代中国文化就是理所当然的了，就是吾人无法否认（无理据）并不可抗拒（无力量）的人类普遍公理的必然要求了。（西方文化只是一种人类历史上逐渐形成的特殊文化传统，其文化中虽可体现出某些普遍价值，但因其独特的历史文化属性，其体现的普遍价值要打许多折扣，故不存在与人类普遍价值或人类公理划等号的西方文化。此义甚繁，此处不可详论。）

由上述可见，戊戌变法放弃了尧舜孔孟之道以道德治天下的政教原则——中国文化的根本理念与核心价值——而信奉"社会达尔文主义"以实力争天下的强国原则，并放弃了中国文化为本位的立国原则而以西方文化取代中国文化，故依《春秋》建立在道德上的"王道"政治理想与"不与夷狄主中国"的文化原则，按《春秋》"实与文不与"的书法条例，"文不与"戊戌变法，即按照"《春秋》之文"所体现出来的道德理想与文化原则不承认戊戌变法具有最高道德理念上的合理性与合法性，因而否定之，不赞许之。

（四）结语：《春秋》书法的现代启示

戊戌变法到现在已一百年。一百年来，世界发生了很大的变化，殖民主义时代结束，帝国主义时代结束，冷战时代结束。但是，盛行于这些时代的基本规则并没有结束，即现代世界国家之间通行的规则仍然是"社会达尔文主义"规则，只不过这一规则的表现形式由原来公

开的军事武力争夺变为隐形的经济、实业、科技、教育、媒体以及话语权力的竞争，而建立在高科技上的军事实力仍然是各国竞争与强国称霸的决定性力量，故现代世界仍处在一个隐形的“战国时代”，仍是一靠实力说话的“霸道世界”，“落后就要挨打”就是这一时代的最好写照(就像在人际关系中生来弱小就要被邻人打一样不可思议)。就中国而言，现代中国的政治目标仍然受国际上隐形的“社会达尔文主义”规则的支配，增强国家综合实力仍被放在国策的首位；此外，中国仍未恢复以尧舜孔孟之道治天下的政教原则，即仍未确立王道政治的道德目标与“不与夷狄主中国”的文化本位原则。所有这些，都是戊戌变法的直接结果。因此，面对中国在当代国际关系中的处境，《春秋》“实与文不与”的书法对其仍有解释评判的效力(因当今中国面对的世界与戊戌变法面对的世界没有本质上的区别)。依“实与文不与”的书法来看，现代世界仍处在实行“社会达尔文主义”规则的时代，即《春秋》所谓“霸道”的时代，各国仍以实力争强，国力虚弱仍有被欺凌挨打的可能，并且实力是实现“王道政治”的基本物质条件(“王道政治”虽不以力服人，但强大的实力则是实现“王道政治”以德服人的物质保障)，故对当今中国努力增强国家综合实力依《春秋》书法“实与之”(即肯定之、赞许之)。但今日中国政治是历史上戊戌变法的继续，未能解决戊戌变法遗留的问题，即未能确立以尧舜孔孟之道治天下的政教原则而不得不追随西方世界确立的“社会达尔文主义”规则，并且在西方文化席卷全球的时代未能确立中国文化为本位的原则；具体

说来，未能在有限遵循"社会达尔文主义"规则的同时肯定"王道政治"的道德理想目标，未能在吸取西学效法西制的同时坚守"不与夷狄主中国"的文化本位立场。鉴于此，根据《春秋》书法则"文不与"，所谓"文不与"就是按照《春秋》经所揭橥的中国文化的政治理想与道德追求对其"不与"。（即在国际关系中必须以德服人而不能以力服人，必须实行"王道"而不能实行"霸道"。）此"不与"就是否定之，不赞许之；否定之，不赞许之就意味着要改变之，更化之。所以，"文不与"就意味着在中国今天的政治改革中要吸取戊戌变法的历史教训，肯定"王道政治"的道德理想，坚守"不与夷狄主中国"的文化本位立场，以尧舜孔孟之道来作为治理国家的根本，然后再去努力学习西学西制，并努力增强国家综合实力，为中国今后实行"王道"，改变国际间的"社会达尔文主义"规则打下坚实的物质基础。（中国现代化的道德使命就是改变现代化的不道德因素，因为在当今隐形的"战国时代"，现代化是"社会达尔文主义"的物质承担者。中国在追求现代化的过程中付出了改变自己道德特性与文化特性的巨大代价，即放弃了中国的"王道文化"，追随西方的"霸道文化"而变成了"东方的西方"。但也许历史的吊诡正在于要在今天的"霸道世界"实现"王道"就必须先委曲自己变为"霸道"，变为"西方"，然后再在中华民族的心灵中逐渐恢复中国文化中的"王道记忆"而使"王道理想"在中国历史中复活，以待机缘成熟，世运转移，再凭借着被西方"社会达尔文主义"逼出来的现代化霸力去改变，进而取代西方文化确立的"社会达尔文主义"规

则，以实现崇德不崇力，依理不依势的"王道理想"，从而实现中国儒者的伟大抱负——为生民立道，为万世开太平。）以上这些，就是我们今天在纪念戊戌变法一百周年时用《春秋》书法分析评判戊戌变法所获得的启示。

出版后记

当前，在海内外华人学者当中，一个呼声正在兴起——它在诉说中华文明的光辉历程，它在争辩中国学术文化的独立地位，它在呼喊中国优秀知识传统的复兴与鼎盛，它在日益清晰而明确地向人类表明：我们不但要自立于世界民族之林，把中国建设成为经济大国和科技大国，我们还要群策群力，力争使中国在21世纪变成真正的文明大国、思想大国和学术大国。

在这种令人鼓舞的气氛中，三联书店荣幸地得到海内外关心中国学术文化的朋友们的帮助，编辑出版这套《三联·哈佛燕京学术丛书》，以为华人学者们上述强劲呼求的一种纪录，一个回应。

北京大学和中国社会科学院的一些著名专家、教授应本店之邀，组成学术委员会。学术委员会完全独立地运作，负责审定书稿，并指导本店编辑部进行必要的工作。每一本专著书尾，均刊印推荐此书的专家评语。此种学术质量责任制度，将尽可能保证本丛书的学术品格。

对于以季羡林教授为首的本丛书学术委员会的辛勤工作和高度责任心，我们深为钦佩并表谢意。

推动中国学术进步，促进国内学术自由，鼓励学界进取探索，是为三联书店之一贯宗旨。希望在中国日益开放、进步、繁盛的氛围中，在海内外学术机构、热心人士、学界先进的支持帮助下，更多地出版学术和文化精品！

生活·读书·新知三联书店

一九九七年五月

[ＧｅｎｅｒａｌＩｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ]
书名＝政治儒学：当代儒学的转向、特质与发展
作者＝
页数＝４６２
ＳＳ号＝０
出版日期＝